Universitatea din Bucureşti
Facultatea de Teologie Baptistă
Biblioteca Catedrei de Teologie

John F. Tipei

DUHUL SFÂNT

O teologie biblică din perpectivă penticostală

editura Metanoia

Editura Metanoia Oradea
2003

Copyright © 2003 Editura METANOIA
Aleea Salca, nr 28, bl R1, ap 3, cod 410532, Oradea
Tel / Fax 0259 - 42 60 80
E-mail: mrpo@rdslink.ro

Toate drepturile rezervate. Nici o parte din această carte nu poate fi reprodusă sau difuzată fără permisiunea prealabilă din partea editorului, exceptând cazul unor scurte citate destinate lucrărilor ştiinţifice sau recenzii.

Descrierea CIP A Bibliotecii Naţionale a României
TIPEI, JOHN F.
Duhul Sfânt: o teologie biblică din perspectivă penticostală /
John F. Tipei - Oradea: Metanoia, 2003
Bibliogr.
ISBN: 973-85717-3-1

284.57

Editor: Teodor Pandrea
Coperta: Adi Mihocaş
Tehnoredactare: Florin Ile

CUPRINS

ABREVIERI....8
INTRODUCERE....11

Cap.1 PERSOANA DUHULUI SFÂNT....17
1. Etimologia şi semnificaţia termenului „duh" şi „Duh Sfânt"....17
1.1. Sensurile termenului ***ruah*** în canonul ebraic....17
1.2. Semnificaţii ale termenului ***duh*** în Noul Testament....23
2. Duhul Sfânt – A treia Persoană a Trinităţii....26
2.1. Atribute personale ale Duhului Sfânt....26
2.2. Dumnezeirea Duhului Sfânt....30
2.3. Duhul Sfânt în relaţie cu celelalte Persoane ale Trinităţii....34
3. Simboluri ale Duhului Sfânt....35

Excurs 1: EREZII CU PRIVIRE LA DUHUL SFÂNT....37
Excurs 2: *FILIOQUE*....50

Cap.2 DUHUL SFÂNT ÎN PERIOADA VECHIULUI TESTAMENT....67
1. Rolul Duhului Sfânt în crearea universului....67
1.1. Crearea universului, a lumii amorfe şi a lumii vii....68
1.2. Crearea omului....71
1.3. Implicaţii ale activităţii Duhului Sfânt în creaţie....73
2. Duhul Sfânt şi poporul lui Dumnezeu....74
2.1. Introducere....74
2.2. Duhul Sfânt ca iluminare şi înzestrare....75
3. Rolul soteriologic al Duhului Sfânt....77
4. Restaurarea poporului lui Dumnezeu....79
4.1. Restaurarea în profeţia lui Isaia....79
4.2. Restaurarea în profeţia lui Ezechiel....81
4.3. Restaurarea în profeţia lui Hagai....83
5. Duhul Sfânt şi conducerea poporului Israel....84
5.1. Duhul şi cei şaptezeci de bătrâni....84
5.2. Moise şi Iosua....87
5.3. Duhul Sfânt în perioada judecătorilor....90
5.4. Duhul Sfânt şi regii lui Israel....91
6. Duhul Sfânt în cărţile profetice ale Vechiului Testament....95
6.1. Caracteristici ale profeţiei veterotestamentare....95
6.2. Caracteristici etice ale slujbei profetice....96
6.3. Duhul în profeţia lui Isaia....97

6.4. Duhul în profeția lui Ezechiel....99
6.5. Duhul în profeția lui Ioel....100
6.6. Concluzii....102

Excurs 3: Transferul de Duh de la un slujitor la altul....104

Cap.3 Duhul Sfânt în evangheliile sinoptice....109
1. Introducere....109
2. Duhul Sfânt și Întruparea Fiului lui Dumnezeu....110
2.1. Zămislirea și nașterea lui Isus....110
2.2. Ioan Botezătorul și Duhul Sfânt....113
3. Duhul Sfânt în propovăduirea lui Ioan....115
4. Pogorârea Duhului Sfânt peste Isus....119
4.1. Introducere....119
4.2. Semnificația coborârii Duhului Sfânt peste Isus....122
5. Duhul Sfânt în activitatea lui Isus....124
5.1. Suferințele lui Isus ca om....124
5.2. Rolul Duhului Sfânt în ispitirea lui Isus....126
5.3. Activitatea profetică a lui Isus....129
5.4. Activitatea miraculoasă a lui Isus....130
6. Duhul Sfânt în învățătura lui Isus....134
6.1. Promisiunea Duhului în evangheliile sinoptice....134
6.2. Hula împotriva Duhului Sfânt....139
7. Rolul Duhului Sfânt în moartea și învierea lui Isus....141

Cap.4 Duhul Sfânt în Evanghelia după Ioan....145
1. Pogorârea Duhului Sfânt peste Isus....145
2. Este pocăința lucrarea Duhului Sfânt?....146
3. Duhul Sfânt și Nașterea din nou....150
4. Oferirea Duhului tuturor credincioșilor....157
5. Promisiunea Paracletului ca înlocuitor al lui Hristos....160
5.1. Terminologia privitoare la Duhul Sfânt....160
5.2. Mângâietorul, Duhul adevărului....162
5.3. „Cu voi și în voi"....164
6. „Cincizecimea ioanină"?....165

Cap.5 Duhul Sfânt în Faptele Apostolilor....173
1. Introducere....173
2. Poziții majore cu privire la botezul cu Duhul Sfânt....174
2.1. Poziția protestantă....175
2.2. Poziția ortodoxă....180
2.3. Poziția catolică....181
2.4. Poziția penticostalismului clasic....183
3. Terminologia pentru botezul cu Duhul Sfânt în Luca-Fapte....186
4. Pogorârea Duhului Sfânt în Ziua Cincizecimii....192
4.1. Manifestări supranaturale care au însoțit botezul Duhului....193
4.2. Interpretarea Cincizecimii de apostolul Petru....195
4.3. Semnificația pogorârii Duhului la Cincizecime....196
4.4. O singură umplere?....198
4.5. O „Cincizecime a Iudeilor"?....199
5. Botezul cu Duhul Sfânt în cartea Faptele Apostolilor....202
5.1. Fapte 2.38: O paradigmă pentru inițierea în creștinism?....202
5.2. Fapte 8.4-25: „Cincizecimea din Samaria"....206
5.3. Fapte 9.12,17: Convertirea lui Saul....222
5.4. Fapte 19.1-6: Ucenicii din Efes....228
5.5. Relația temporală dintre botezul în apă și primirea Duhului....238
5.6. Rolul punerii mâinilor în transmiterea Duhului Sfânt....244
6. Vorbirea în limbi ca dovadă inițială a botezului cu Duhul Sfânt....246
7. Duhul Sfânt: putere de misiune....257

Cap.6 Duhul Sfânt în epistolele pauline....265
1. Introducere....265
2. Funcția soteriologică a Duhului Sfânt....265
2.1. Termeni paulini care descriu prezența Duhului Sfânt....265
2.2. Rolul Duhului Sfânt în regenerarea omului....272
3. Rolul Duhului Sfânt în procesul sfințirii. Roada Duhului Sfânt....288
4. Activitatea harismatică a Duhului Sfânt....294
4.1. Darurile Duhului Sfânt....294
4.2. Legătura dintre darurile spirituale și botezul cu Duhul Sfânt....319
5. Rolul Duhului Sfânt în închinare....321
6. Rolul eshatologic al Duhului Sfânt....323
6.1. Introducere....323
6.2. Activități eshatologice ale Duhului Sfânt....324

Excurs 4: Teoria încetării activității darurilor (Cessaționismul)....329

Concluzii....343

Bibliografie....349

Index de autori....357

Index de referințe biblice....361

ABREVIERI

AB	The Anchor Bible
ATR	*Anglican Theological Review*
AV	Authorized (King James) Version of the Bible
BC	*The Beginnings of Christianity,* editată de Foakes-Jackson, F.J. Danker, şi K. Lake, Londra, 1920-1933.
BETL	*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*
BibSac	*Bibliotheca Sacra*
BDF	F. Blass, A. Debrunner şi R.W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature* (trad. în engl. şi editată de R.W. Funk, 1961).
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
DS	Denzinger H., şi Schönmetzer A., *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg i. Br., Barcellona, 1973.
EKKNT	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EvQ	*The Evangelical Quarterly*
ExpTim	*Expository Times*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible (1962)*
JEPTA	*The Journal of the European Pentecostal Theological Association*
JPT	*The Journal of Pentecostal Theology*
JPTS	The Journal of Pentecostal Theology Supplement Series
JSNTS	The Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JTS	*The Journal of Theological Studies*
KJV	Versiunea Bibliei - King James Version
LavTP	*Laval theologique et philosophique*
LD	Lectio Divina
NEB	New English Bible
NIBC	The New International Biblical Commentary
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NovT	*Novum Testamentum*
NPNF	*Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, edit. de H. Wace şi P. Schaff, New York, Christian Books, 1887-1900.
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
NTS	*New Testament Studies*
PG	J.P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus.* Series Graeca. Paris 1857-1866.
PL	J.P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus.* Series Latina. Paris 1844-1855.
RB	*Revue Biblique*
RefR	*The Reformed Review*
RV	Revised Version of the Bible
SBL	Society for Biblical Literature
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament,* editat de G. Kittel şi G. Friedrich
TEV	Today's English Version
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
VoxEv	*Vox Evangelica*
TWAT	*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

INTRODUCERE

O trecere în revistă a studiilor recente în pnevmatologie arată că majoritatea cercetătorilor care scriu în această ramură a teologiei își exprimă nemulțumirea față de felul în care subiectul Duhului Sfânt a fost tratat în lucrările anterioare și față de locul pe care îl ocupă în preocupările teologilor. Binecunoscutul teolog contemporan Kilian McDonnell, un catolic-harismatic, afirmă cu un oarecare cinism că „oricine scrie în pnevmatologie... simte apăsarea grea a ceea ce s-a scris în trecut".[1]

Preocuparea pentru Persoana și lucrarea Duhului Sfânt în istoria gândirii creștine a ocupat în general două poziții extreme: ori a fost neglijată aproape complet, ori a fost exagerată, în detrimentul rolului pe care îl au celelalte două Persoane ale Trinității. Dacă scrierile Noului Testament ne prezintă lucrarea mântuitoare a Dumnezeirii într-o manieră foarte echilibrată, subliniind rolul fiecărei Persoane a Trinității, în perioada post-apostolică se observă deja o scădere a preocupării pentru locul și rolul pe care îl are Duhul în cadrul Trinității. În secolul al IV-lea, Grigore de Nazianz îl descrie pe Duhul Sfânt ca pe un ***theos agraptos***, „un Dumnezeu despre care nu scrie nimeni". Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, teologii catolici încep să scrie despre Duhul Sfânt ca despre un „Dumnezeu uitat". Din mai multe motive, Duhul Sfânt nu a ocupat un rol central în gândirea teologilor apuseni înainte de secolul al XX-lea. Samuel Chadwick, desigur cu subiectivitatea de rigoare, evaluează preocuparea față de Persoana și lucrarea Duhului Sfânt atât în Biserica Primară cât și în perioada modernă, în funcție de numărul articolelor privitoare la Duhul Sfânt din Crezul Apostolic:

> Crezul Apostolic conține zece articole cu privire la persoana și lucrarea lui Hristos și numai unul cu privire la Duhul Sfânt [Duhul fiind menționat doar

[1] Kilian McDonnell, „A Trinitarian Theology of the Holy Spirit?", în *Theological Studies* 46, 1985, p. 191.

de două ori]. Această proporție de zece la unu reprezintă cu aproximație interesul față de doctrina despre Duhul în istoria gândirii creștine. Nici o altă doctrină a credinței creștine nu a fost neglijată într-o așa măsură. Subiectul acesta lipsește în bună parte și din predici și imnuri.[2]

Remarca lui Chadwick este corectă în parte. O analiză a celor mai importante crezuri și catehisme ale diferitelor confesiuni creștine din primele șaptesprezece secole ne arată că Persoana și lucrarea Duhului Sfânt nu au fost neglijate complet, Duhul fiind menționat de peste optzeci de ori în textele acestor documente.[3] Interesul a început să crească, însă, o dată cu trezirile spirituale din sânul creștinismului Wesleyan-Arminian, în secolul al XVIII-lea în Anglia și în secolele al XIX-lea și al XX-lea în America.

Cu toate că fenomenul Penticostal a luat amploare în prima jumătate a secolului al XX-lea, începând cu anii 1920 și până aproximativ în 1960 s-a înregistrat o scădere a interesului pentru Persoana și lucrarea Duhului Sfânt, atât în teologie cât și în proclamare. Aceasta s-a datorat câtorva factori, dintre care amintim: 1) adoptarea pe scară largă a filosofiei materialiste, ceea ce a dus la neglijarea sau respingerea ideii de supranatural și a oricărui fenomen care nu putea fi explicat științific; 2) impunerea metodei științifice în criticism (higher criticism) care, aplicată criticismului biblic, a dus la scepticism religios.

Mai sunt și alte cauze care au dus la neglijarea acestei ramuri a teologiei. În primul rând, se pare că, din perspectiva soteriologiei, rolul Duhului a fost întotdeauna privit ca fiind unul secundar: s-a considerat că Duhul nu are funcțiuni soteriologice directe, menirea Lui fiind mai degrabă aceea de a-l pune pe om în legătură cu Mântuitorul și, implicit, într-o relație mântuitoare cu Tatăl. Killian McDonnell afirmă: „În doctrina Trinității, indiferent că discutăm de aspectul iconomic sau imanent, lipsește, într-un fel sau altul, sensul de *proprium*",[4] adică suntem reticenți atunci când trebuie să admitem că Duhul are un rol propriu în mântuire și că Duhul trebuie înțeles prin ceea ce este El în Sine Însuși. Așadar, pentru unii teologi preocuparea pentru celelalte două Persoane ale Trinității nu este decât o consecință naturală a

2 S. Chadwick, *The Way to Pentecost*, Berne – Indiana, Light and Hope Publications, 1957, p. 5.

3 C.W. Carter, *The Person and Ministry of the Holy Spirit: A Wesleyan Perspective*, Grand Rapids, Baker Book House, 1974, p. 16.

4 Kilian McDonnell, op. cit.., p. 214.

rolului secundar pe care îl ocupă Duhul în activitatea mântuitoare a Dumnezeirii.[5]

O altă cauză care a dus la scăderea interesului pentru studiul doctrinei Duhului Sfânt este perceperea Duhului mai degrabă ca o „putere", sau „influență", sau „inspirație", decât ca o Persoană.[6] El nu este un partener de dialog, ci „forța din umbră" care inspiră dialogul cu Divinitatea și care mijlocește revelația de Sine a lui Dumnezeu. Întrucât Tatăl Se descoperă pe Sine în persoana lui Isus, este de înțeles preocuparea oarecum disproporționată a teologiei cu cea de-a doua Persoană a Trinității în ipostaza ei de Cuvânt întrupat al lui Dumnezeu.

După cel de-al doilea război mondial, atât în plan științific cât și în plan teologic lucrurile au evoluat în sensul unui **interes crescând** pentru Persoana și lucrarea Duhului. Influența exercitată în teologie de Karl Barth și alți teologi neoortodocși a dus la diminuarea efectelor pe care le-a avut teologia liberală germană și criticismul științific. În plan științific, accentul tot mai mare pe energia nucleară și pe teoria relativității pare să fi șubrezit temelia filozofiei materialiste. Indirect, dar ca rezultat al acestei noi orientări, a reînviat interesul pentru entitățile spirituale în general, iar în plan teologic pentru Duhul Sfânt și activitatea supranaturală a acestuia. Când, în deceniul al șaselea suflul Penticostal a pătruns în bisericile istorice dând primul impuls valului neopenticostal, doctrina despre Duhul Sfânt s-a bucurat de o atenție și mai mare. Fenomenul Penticostal sau neopenticostal a fost analizat nu numai din afara mișcării, ci și din sânul ei. După încercările timide de formulare a teologiei penticostale din anii '60 și '70, teologia penticostală a început să prindă contur în ultimile două decenii ale secolului trecut, în mare parte ca reacție la, de acum, clasica lucrare a lui James Dunn care a analizat bazele biblice ale teologiei penticostale.[7]

5 Yves M. J. Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, vol. 1, trad. de David Smith, New York, The Seabury Press, 1983, p. vii-viii și 159-166.

6 Karl Rahner afirmă că mulți dintre noi, în ciuda faptului că aderăm la o mărturisire de credință ortodoxă cu privire la Trinitate, suntem aproape unitarieni în gândire. „Trebuie să admitem", notează Rahner, „că dacă ar fi să renunțăm la doctrina Trinității considerând-o falsă, cea mai mare parte a literaturii religioase ar rămâne în picioare fără a fi nevoie de a o modifica" – *The Trinity*, trad. în engl. de Joseph Donceel, Londra, Burns and Oates, 1970, pp. 10-11.

7 James D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism Today*, Philadelphia, The Westminster Press, 1970.

Acest studiu vine să completeze ceea s-a scris până acum în limba română în domeniul pnevmatologiei, din perspectivă penticostală.[8]

Scriem această lucrare nu pentru că ceea ce s-a scris până acum a fost eronat, ci pentru au rămas neelucidate multe aspecte ale doctrinei penticostale despre Duhul Sfânt. Facem această precizare pe deplin conştienţi de faptul că nici studiul de faţă nu va fi unul exhaustiv. Apoi, singura pnevmatologie autohtonă scrisă până acum, nefiind bazată pe o analiză exegetică a textelor relevante, nu satisface întotdeauna în ce priveşte **argumentaţia**. Acesta este motivul pentru care am ales ca această lucrare să fie o teologie **biblică**. Din dorinţa ca tot ceea ce scriem să aibă acoperire în Cuvântul Scripturii, am recurs, atunci când am fost nevoiţi să o facem, la „plicticoasa" analiză gramaticală pe textul grecesc. Suntem conştienţi de faptul că nici un cercetător, înainte de a începe un demers hermeneutic, nu se poate dezbara complet de presupoziţiile teologice ale comunităţii eclesiale de care aparţine. Cu toate acestea, am căutat pe cât posibil să abordăm textul biblic de pe o poziţie neutră, făcând astfel *exegeză*, nu *eisegeză*.

În esenţă, ne angajăm în acest demers teologic de pe poziţia ***penticostalismului clasic***, conform căreia botezul cu Duhul Sfânt este o experienţă ulterioară convertirii, semnul care atestă primirea Duhului fiind vorbirea în limbi.

Ceea ce aduce nou acest studiu se referă la o mai clară nuanţare a particularităţilor pneumatologiilor specifice unor autori ai Noului Testament, cât şi abordarea unor întrebări mai directe privitoare la doctrina penticostală despre botezul cu Duhul Sfânt. Singura pnevmatologie penticostală tradusă în limba română, cea a lui Stanley Horton[9], cu toate că este o teologie biblică, nu face distincţie clară între pneumatologiile distinctive ale autorilor mai importanţi ai Noului Testament. Apoi, prin excursurile inserate în acest studiu, abordăm unele aspecte care, deşi nu ţin de teologia biblică, sunt totuşi relevante pentru doctrina despre Duhul Sfânt. Sperăm ca prin ele să elucidăm anumite aspecte istorice şi dogmatice ale Bisericii Penticostale şi chiar unele ce ţin de practica acestor biserici.

Nădăjduim că cititorii acestui studiu vor depăşi faza reflecţiei

[8] Singura pneumatologie penticostală autohtonă a fost scrisă de Trandafir Şandru, *Pneumatologie. Persoana şi lucrarea Duhului Sfânt*, Bucureşti, Editura Cultului Penticostal, 1979, ediţie revizuită, 1991.

[9] S.M. Horton, *Ce spune Biblia despre Duhul Sfânt*, Oradea, Life Publishers, 2002.

teologice şi vor căuta să cunoască dimensiunea practică a acestei teologii despre Duhul. Teologia care caută să opereze în afara dimensiunii credinţei trăite va deveni curând osificată, lipsită de forţa care să-i dea aplicare în viaţa de zi cu zi a credinciosului. Considerăm că este de datoria cititorilor acestei lucrări să-i abată pe unii care se află la extrema de unde „toată teoria aceasta" nu conţine nici o implicaţie practică pentru viaţa de credinţă, spre locul acela unde nici litera nu omoară şi nici duhul nu este fără temelie. Aşa cum arată Barbara Finn, „teologia autentică ... nu numai că izvoreşte *din* credinţă ci, poate chiar mai semnificativ decât acest fapt, stă la *baza* credinţei."[10]

Universitatea din Bucureşti
Facultatea de Teologie Baptistă
Biblioteca Catedrei de Teologie

[10] Barbara Finan, „The Holy Spirit: An Issue in Theology", în *Spirituality Today* 38, 1986, p. 9.

CAPITOLUL 1

PERSOANA DUHULUI SFÂNT

1. Etimologia şi semnificaţia termenului „duh" şi „Duh Sfânt"

1.1. Sensurile termenului ruah în canonul ebraic

Cuvântul în ebraică pentru duh este *ruah*. Apare de 378 de ori în VT, fiind tradus în trei feluri: ***vânt***, ***suflare*** şi ***duh***, sensul original al termenului fiind cel de „vânt" sau „suflare". Un pasaj interesant în care apar toate cele trei sensuri ale cuvântului ruah (duh, suflare şi vânt) este Ezechiel 37.1-14: ***duh*** (1, 14), ***vânt*** (9), ***suflare*** (5, 6, 8, 9, 10). Diferenţa dintre *duh* şi *suflare* nu este prea mare, întrucât se confundă în v. 5, 6, 8, 10). Duhul lui Dumnezeu este suflarea lui Dumnezeu (mai puternică decât vântul, fiindcă poate da viaţă morţilor), şi această suflare divină în om este ceea ce face ca el să trăiască; duhul este o „suflare" care transcende fizicul. Girdlestone arată că ***ruah*** este singurul termen folosit în Vechiul Testament pentru „vânt" şi de aici trage concluzia că „aşa după cum sângele reprezintă viaţa animală, tot aşa şi *vântul* reprezintă elementul spiritual al vieţii".[1] Când ***ruah*** înseamnă duh, se poate referi la Duhul lui Dumnezeu, la duhul omului sau la un duh rău. Din cele 378 de apariţii ale cuvântului ***ruah*** din VT, 136 referiri sunt la activitatea lui Dumnezeu în lume şi în viaţa omenirii. În aceste 136 cazuri, cuvântul este tradus cu „Duh".

Prima apariţie a termenului ruah în VT este în Gen 1.2: *„Duhul lui Dumnezeu Se mişca deasupra apelor"*. Textul nu conţine nici o informaţie cu privire la etimologia şi provenienţa termenului. Se pare că legătura dintre sensul de „vânt" şi „duh" a termenului ***ruah*** este dată de paralela dintre acţiunea invizibilă a Duhului lui Dumnezeu asupra oamenilor şi acţiunea invizibilă a vântului asupra obiectelor. Ambii

[1] Robert B. Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1897, p. 22.

agenți, duh și vânt, sunt caracterizați prin invizibilitate și putere. Posibil ca sensul primar al termenului să fi fost „suflare" (deși sunt voci care pretind că acest sens apare numai după perioada exilică) și de aici să se fi extins pentru a însemna „vânt" (aer în mișcare). Sensul de „spirit" pare să fi fost cel din urmă sens atribuit termenului, ca să descrie acțiunea divinității asupra omenirii prin analogie cu efectele vîntului. Probabil, modificarea ritmului respirației sub influența emoțiilor a ajutat la extinderea mai departe a sensului termenului ***ruah*** ca „sentiment".

Așadar, textele biblice care conțin termenul ***ruah*** pot fi grupate în trei mari categorii, în funcție de sfera semantică în care este plasat termenul: sfera cosmologică, cea antropologică și cea teologică.[2]

1.1.1. Ruah ca mișcare a aerului

Ideea de bază a lui *ruah* este aceea de „aer în mișcare", indiferent de intensitatea mișcării. Prin acest termen este descris atât aerul care n-ar putea trece printre solzii unui crocodil (Iov 41.16), cât și vijelia (Isa 25.4). Cele patru „vânturi" (*ruhot*) descriu cele patru puncte cardinale (Ier 49.36; Ezec 37.9). În sens metaforic, ca mișcare de aer în sensul unui „pufăit pe nas", *ruah* poate descrie o emoție sau poate avea conotația de agresivitate (Isa 25.4) sau de mânie (Jud 8.3; Prov. 29.11).

1.1.2. Ruah ca suflare a omului

În marea majoritate a pasajelor unde apare *ruah*, termenul este folosit cu un înțeles antropologic, descriind principiul vieții în cele trei aspecte ale lui: fiziologic, psihologic și spiritual. Așadar, termenul poate fi tradus în aceste pasaje, după caz, prin *suflare* (sau *respirație*), *suflet* sau *duh* (al omului).

1.1.2.1. *Suflare* sau *respirație*. În Gen 2.7, sensul termenului este „suflare [*ruah*] de viață". Despre Iov citim că el trăiește atâta timp cât suflarea [*ruah*] lui Dumnezeu este în nările lui (Iov 27.3; 33.4; 34.14). Vorbind despre moartea semenilor săi, psalmistul afirmă că atunci când „suflarea [*ruah*] lor trece, se întorc în pământ" (Ps 146.4; cf. Ps 104.29). Atunci când omul este bolnav sau leșină, „suflarea" lui „se pierde" (Iov 17.1), dar se întoarce din nou ca o „a doua suflare" atunci

[2] Această împărțire este făcută de I. Mărtincă, *Duhul Sfânt*, București, Editura Gramar, 1996, p. 15; E. Ferenț, *Pneumatologia*, București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 1999, pp. 6-11.

când i se înviorează „duhul" (Jud 15.19; 1Sam 30.12; cf Gen 45.27). Suflarea (*ruah*) tuturor oamenilor este în mâinile lui Dumnezeu (Iov 12.10; Isa 42.5). Așadar, traducerea corectă a textului din Genesa 6.3 este: „Suflarea mea nu va rămânea pururea în om". Pentru că omul Îi datorează suflarea (sau viața) lui Dumnezeu, Dumnezeu este numit „Dumnezeul duhurilor oricărui trup" (Num 16.22; 27.16).[3]

Derivat de la sensul acesta de „suflare" a lui ***ruah***, termenul mai este folosit și în sens metaforic. Astfel, el poate avea conotația de *putere*: împărăteasa din Seba este „uimită", în ebraică „fără suflare", la ceea ce vede la curtea lui Solomon (1Re. 10.6, în textul ebraic 10.5); poate însemna *curaj*: „duhul" dușmanilor lui Israel „a slăbit" (Iosua 2.11; 5.1 - în Cornilescu, *„li s-a tăiat inima"*); sau *valoare*: în Plângerile lui Ieremia, Regele Davidic sau Unsul Domnului este „suflarea nărilor noastre" (Plâng. 4.20).[4] Prorocii mincinoși sunt ***ruah***, „vânt", fiindcă le lipsește cuvântul cu adevărat profetic (Ier 5.13). Conotația este aceea de golire, de zădărnicie a unei „suflări goale" (Isa 41.29; cf. Iov 7.7).

1.1.2.2. *Suflet*. Termenul ***ruah*** poate descrie și starea de spirit (dispoziția) sau atitudinea cuiva. Chiar dacă nu poate fi tradus în toate aceste cazuri prin „suflet", referirea este fără îndoială la stări ale sufletului. Iată câteva exemple: Duhul (*ruah*) lui Caleb a fost diferit de cel al tovarășilor săi (Num 14.24). „Duhul" lui Sanherib descrie, de asemenea, o stare sufletească, o atitudine, care îl determină să acționeze într-un anumit fel (2Re 19.7). Duhul (*ruah*) unei persoane poate fi „trist" (1Re 21.5; în Cornilescu, „inima"), „mâhnit" (Ps 77.3) sau „zdrobit" (Isa 57.15). Poate fi „potolit" (Prov 17.27), „gelos" (Num 5.7) și „răbdător" („bun" în Cornilescu) sau „îngâmfat" (Ecl 7.8).[5]

[3] Termenul poate face referire și la principiul vieții care lucrează în animale (Gen 7.15; Ps 104.25, 29).

[4] Traducerea lui Cornilescu, „suflarea vieții noastre", nu exprimă clar intenția autorului de a spune că - *Unsul Domnului este atât de important pentru noi precum suflarea nărilor noastre.*

[5] Vechiul Testament face distincție între *ruah* și *nefeș* (gr., ψυχή), cel din urmă termen fiind tradus în limba română prin *suflet*. Posibil ca și *nephesh* să fi însemnat la origine „suflare", dar a evoluat într-o altă direcție decât ruah. Dacă ***ruah*** (în LXX, πνεῦμα) descrie în primul rând influența supranaturală asupra omului care îi conferă viață, *nefeș* (în LXX, ψυχή) descrie cu precădere aspectul emoțional al vieții, putând fi uneori tradus chiar prin cuvântul *persoană*. – vezi A. Souter, *A Pocket Lexicon to the Greek New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 206 ș.u.

1.1.2.3. *Duh*. Ceea ce caracterizează în mod unic viaţa umană nu este aspectul fizic al ei, ci cel spiritual. Spre deosebire de animale, „suflarea" i-a fost dată omului printr-un act creator al lui Dumnezeu (Gen 2.7 în contrast cu Gen 1.24). Ca rezultat, în adâncul fiinţei sale omul reflectă chipul lui Dumnezeu (Gen 1.26). El posedă inteligenţă şi îşi exercită autoritatea peste celelalte fiinţe. Aşadar, ***ruah*** poate face referire la „mintea" omului (Ezec 11.5; 29.32). „Duhul" (*ruah*) lui Nebucadneţar s-a împietrit (Dan 5.20). ***Ruah*** denotă partea imaterială, conştiinţa omului: „Duhul meu te caută înăuntrul meu" (Isa 26.9); un om înţelept este „stăpân pe duhul său" (Prov. 16.32; în Cornilescu, „stăpân pe sine").[6] Acest ***ruah*** este partea componentă a omului care asigură legătura dintre el şi divinitate. Este centrul asupra căruia acţionează Dumnezeu, împărţind omului viaţa divină. Prin profetul Ezechiel, Dumnezeu îi spune lui Israel: „*Vă voi da o inimă şi voi pune în voi un duh nou*" (Ezec. 36.26). Un alt exemplu se găseşte în profetul Ieremia: „Domnul a trezit duhul împăraţilor Mediei, pentru că vrea să nimicească Babilonul" (Ier. 51.11).

1.1.3. Ruah ca Duh al lui Dumnezeu

Exemplul suprem de „personalitate spirituală" este Dumnezeu (Isa 31.3). Termenul Duhul Sfânt apare doar de trei ori în VT (Ps. 51.11, Isa. 63.10, 11), însă expresia Duhul Domnului apare mult mai

6 Cu toate că Vechiul Testament descrie în general omul ca un întreg (vezi *nefeş*, *suflet*, deseori tradus simplu prin „sine" sau „vitalitate"), el recunoaşte însă cele două naturi ale omului – Vezi A.B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, p. 202.) Trupul şi duhul împreună formează acel „sine", aşa încât se poate spune că omul are *ruah* dar este un *nefeş* (cu toate că uneori textul menţionează că omul posedă un *nefeş* şi că acesta părăseşte trupul la moarte.) Ruah este închis în carapacea trupului (Dan 7:15, aramaică; cf. Zah 12:1). La moarte trupul se întoarce în ţărână, dar duhul nemuritor se întoarce la Dumnezeu care l-a dat (Gen 3.19; Ecl. 12.7). Aici ***ruah*** şi nefeş, cu sensul de „suflet", tind să se suprapună (Iov 7.11; Isa 26.9; cf. Ex 6.9). Punctul acesta de vedere diferă de cel al teologiei liberale care limitează sensul lui ***ruah*** la o forţă vitală impersonală care este individualizată numai în *nefeş*. Aşadar, se susţine că sufletul nu poate exista independent de trup; când ruah, sau „puterea de viaţă", părăseşte trupul (Ecl 12.7), persoana încetează să mai existe – Vezi L. Köhler, *Old Testament Theology*, p. 145, care este criticat de Davidson, *op. cit.*, pp. 200-201. *Ruah* este principiul vieţii raţionale şi spirituale a omului. El posedă raţiune, voinţă şi conştiinţă. Conferă omului „chipul lui Dumnezeu" şi asigură dinamica prin care omul dobândeşte o personalitate distinctă, un *nefeş*, sediul emoţiilor şi al dorinţelor sale. Sunt suficiente texte conform cărora atât *nephesh* cât şi ***ruah*** părăsesc trupul la moarte şi continuă să existe separat de acesta (Gen 35.18; Ps 86.13; cf. 1Re 17.22). Noul Testament face o distincţie mai clară între πνεῦμα *(ruah)* şi ψυχή *(nefeş)*.

frecvent, cuvântul *ruah* fiind folosit pentru Duhul lui Dumnezeu de 136 de ori. ***Ruah*** ca Duh al lui Dumnezeu poate avea o gamă largă de sensuri: „Suflarea" lui Dumnezeu poate fi un vânt puternic (Isa 40.7; 59.19; cf. Num 11.31). Cu un sens mult mai moderat, „duhul" Lui poate indica pur şi simplu o putere activă sau o dispoziţie a lui Dumnezeu: „*Cine a cercetat Duhul Domnului şi cine L-a luminat cu sfaturile lui?*" (Isa 40.13). În cele mai multe cazuri, atât contextul cât şi analogia cu texte din Noul Testament indică faptul că ruah YHWH este Duhul Sfânt.[7]

De la începutul naraţiunii Scripturii, Duhul lui Dumnezeu (*ruah*), puterea creatoare a Dumnezeirii, apare „ca un ipostasis sau o persoană" care se mişca pe deasupra apelor (Gen 1.2).[8] Din referinţele de mai jos deducem că Duhul lui Dumnezeu este creatorul şi susţinătorul Universului, că este prezent pretutindeni în Univers, reînnoindu-l.

Genesa 1.2: La creaţie, *Duhul lui Dumnezeu se mişca pe deasupra apelor.*

Ps 33.6: *Cerurile au fost făcute prin Cuvântul Domnului şi toată oştirea lor prin suflarea gurii Lui.*

Ps. 104.30: *Îţi trimiţi tu Duhul* (*suflarea* în Cornilescu); *ele sunt zidite şi înnoieşti astfel faţa pământului.*

Iov 33.4: *Duhul lui Dumnezeu m-a făcut şi suflarea celui Atotputernic îmi dă viaţă.*

Gen. 6.3: *Duhul Meu nu va rămâne pururea în om, căci şi omul nu este decât carne păcătoasă. Totuşi, zilele lui vor fi de o sută douăzeci de ani.*

Ps. 139.7-10: *Unde mă voi duce departe de Duhul Tău şi unde voi fugi departe de Faţa Ta? Dacă mă voi sui în cer, Tu eşti acolo; dacă mă voi culca în locuinţa morţilor, iată-Te şi acolo; dacă voi lua aripile zorilor şi mă voi duce să locuiesc la marginea mării, şi acolo mâna Ta mă va călăuzi şi dreapta Ta mă va apuca.*

Raportul dintre Duhul Sfânt şi om trece şi în Vechiul Testament dincolo de faptul că Duhul este coautor la Creaţie. În Noul Testament, Duhul este cel care îl convinge pe om de păcat, îl transformă din punct de vedere moral şi lucrează mântuirea lui.

Psalmul 51.11: *Nu mă lepăda de la faţa Ta şi nu lua de la mine*

7 A.F. Kirkpatrick, *Cambridge Bible, Psalms*, vol. II, p. 293.

8 H. Schultz, *Old Testament Theology*, vol. II, 1893, p. 184.

Duhul Tău cel Sfânt (vezi versetul 10 şi 12).

Ezechiel 11.19: *Le voi da o altă inimă şi voi pune un duh nou în voi. Voi lua din trupul lor inima de piatră şi le voi da o inimă de carne.*

Ezechiel 36.26-27: *Vă voi da o inimă nouă şi voi pune în voi un duh nou; voi scoate din trupul vostru inima de piatră şi vă voi da o inimă de carne. Voi pune Duhul Meu în voi şi vă voi face să urmaţi poruncile mele şi să păziţi şi să împliniţi legile Mele.*

Duhul lui Dumnezeu are un rol activ şi în împuternicirea conducătorilor lui Israel pentru misiunea care le-a fost încredinţată. Exemplele biblice includ pe cele mai mari personalităţi ale istoriei lui Israel: Iosif (Gen. 41.38), Iosua (Num. 27.18) şi Ezechiel (Ezec. 2.2), Otniel, Ghedeon, Iefta, Samson, Saul şi David (Jud. 3.10, 6.34, 11.29, 14.6, 1Sam. 10.10, 16.13). Prezenţa Duhului în conducătorii poporului s-a manifestat cu precădere prin înţelepciunea cu care au cârmuit poporul. Despre Iosif, Bezaleel, Iosua, Mica şi Daniel se spune că au fost umpluţi de Duhul şi că, datorită acestui fapt au fost plini de înţelepciune:

Exod. 31.3: *L-am umplut cu Duhul lui Dumnezeu, i-am dat un duh de înţelepciune, pricepere şi ştiinţă pentru tot felul de lucrări.*

Deut. 34.9: *Iosua, fiul lui Nun, era plin de duhul înţelepciunii căci Moise îşi pusese mâinile peste el.* **(A se corobora cu Num. 27.18, unde Iosua este plin de Duhul înainte ca Moise să-şi pună mâinile peste el.)**

Mica 3.8: *Da, eu sunt plin de putere, plin de Duhul Domnului sunt plin de cunoştinţa dreptăţii şi de vlagă.*

Gen. 41.37-41 - Faraon recunoaşte că Duhul lui Dumnezeu este în Iosif: *Am putea noi oare să găsim un om ca acesta care să aibă în el Duhul lui Dumnezeu? ...Dumnezeu ţi-a făcut de cunoscut toate aceste lucruri, nu este nimeni care să fie atât de priceput şi atât de înţelept ca tine.*

Daniel 5.11: *În împărăţia ta este un om care are în el duhul dumnezeilor celor sfinţi şi pe vremea tatălui tău s-au găsit în el lumini, pricepere şi o înţelepciune dumnezeiască.*

Num. 11.16, 17, 24, 25, 26. – unde Duhul lui Dumnezeu, nu duhul lui Moise (vezi 11.29), este pus peste cei 70 de bătrâni ai lui Israel pentru a-l ajuta pe Moise să conducă pe poporul Israel.

În cărţile profetice, Duhul lui Dumnezeu este forţa spirituală, puterea divină care îi inspiră pe profeţi (de ex., *Saul*, 1Sam. 10.6, 10; *Mica*, Mica 3.8). Câteva texte exprimă cu claritate faptul că activitatea

profetică este rezultatul direct al unei infuzii de Duh: *„Duhul Domnului va veni peste tine, vei proroci împreună cu ei şi vei fi prefăcut într-alt om"* (1Sam 10.6); *„Duhul Domnului a căzut peste mine şi mi-a zis spune: «Aşa vorbeşte Domnul!»"* (Ezec. 11.5).

Fiecare funcţiune a Duhului Sfânt menţionată mai sus va fi discutată pe larg într-o secţiune separată. Este suficient să precizăm aici că ***ruah*** mai apare şi cu sens figurativ, de exemplu, cu sensul de mânie sau furie a lui Dumnezeu, care nimiceşte prin „suflarea nărilor Lui" (Iov 4.9; Exod 15.8; 2 Sam 22.16).[9]

1.2. Semnificaţii ale termenului „duh" în Noul Testament

Cuvântul grecesc pentru „duh" este πνεῦμα şi corespunde termenului ebraic ***ruah***. Apare în Noul Testament de 385 de ori, din care cu referire la Duhul Sfânt (πνεῦμα ἅγιον) de 93 de ori. Ca şi în Vechiul Testament, şi în canonul creştin termenul „duh" are mai multe sensuri. El se referă în primul rând la aspectul imaterial al naturii umane. Ca şi în cazul lui ***ruah***, sensul original al lui πνεῦμα a fost acela de „vânt" sau „suflare", acea invizibilă dar perceptibilă „mişcare a aerului".

1.2.1. Duhul omului

În sensul pur antropologic al termenului, pneu'ma poate face referire la sediul percepţiilor şi al simţurilor omului (de ex., Mc. 2.8; 8.12), sau la vitalitatea omului (de ex., Mat. 27.50). Este entitatea care asigură comunicarea dintre om şi divinitate.

Un sens mai aparte al termenului pneu'ma se găseşte în Marcu 14.38: „Duhul (πνεῦμα) este plin de râvnă (πρόθυμον), dar trupul (σὰρξ) este neputincios (ἀσθενής)". La prima vedere, cele două elemente constitutive ale naturii omului, cel spiritual şi cel material, sunt prezentate în contrast. Această concepţie dualistă de descriere a omului este specifică filosofiei greceşti. Scriitorii Noului Testament se

[9] Pentru o tratare mai amplă a semnificaţiilor termenului ***ruah*** în Vechiul Testament, vezi E. Ferenţ, *Pneumatologia*, Bucureşti, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 1999, pp. 1-12; I. Mărtincă, *Duhul Sfânt*, Bucureşti, Editura Gramar, 1996, pp. 14-18.

[10] Concepţia dualistă este îmbrăţişată şi de anumiţi sistematicieni ai secolului XX, cum ar fi William Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology*, New York,

referă uneori la duhul omului ca la o entitate care este posedată de acesta, dar faptul acesta nu înseamnă că ei descriu duhul omului ca fiind o „scânteie divină" (adevăratul „eu") care este încarcerat în carapacea trupului.[10] Acest mod de exprimare pe care îl regăsim pe paginile Noului Testament nu este decât o descriere naturală (şi incompletă) a „apartenenţei omului la tărâmul spiritual, a puterii pe care o simte în el şi care îl leagă de acest tărâm «de dincolo»".[11] Descrierea morţii prin verbul „a-şi da sufletul" (Mt. 27.50; Lc. 23.46; F.A. 7.59), nu trebuie înţeleasă ca o eliberare a duhului din închisoarea trupului; tabloul este mai degrabă acela al unui trup care nu mai reprezintă omul ca un întreg. Spiritualul şi materialul din om se despart, continuitatea fiind asigurată de partea spirituală. Aşa se face că, uneori, o persoană decedată poate fi descrisă simplu ca πνεῦμα (Lc. 24.37, 39; Evr. 12.23; cf. 1Pet. 3.18).

Dacă răpirile sufleteşti despre care vorbeşte apostolul Pavel (1Cor. 5.3-4; Col. 2.5; 2Cor. 12.2-4) se referă sau nu la despărţirea temporară a duhului de trup nu face obiectul studiului nostru. Interpretarea primele două texte pare mai simplă; a fi alături de cineva „cu duhul" pare mai degrabă să descrie o pătrundere profetică în situaţia unei biserici.[12] Când apostolul scrie, însă, despre experienţa răpirii „în rai" pe care a avut-o, este greu de crezut că a făcut referire la o separare *per se* a duhului de trup.

1.2.2. Duhul lui Dumnezeu

Termenul grecesc πνεῦμα se referă o singură dată în Noul Testament la Dumnezeu: „Dumnezeu este Duh" (Ioan 4.24), descriind imaterialitatea lui Dumnezeu. πνεῦμα cu referire la Duhul lui Dumnezeu apare însă de 250 ori, dar sintagma cea mai comună care descrie această entitate este πνεῦμα ἅγιον, Duhul Sfânt. În forma aceasta apare de 52 de ori fără articol, de cele mai multe ori fiind tradusă greşit în formă articulată ca „Duhul Sfânt". Astfel nu se poate face distincţie între forma nearticulată şi τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, „Duhul cel Sfânt". Forma nearticulată πνεῦμα ἅγιον nu este niciodată

Scribner, 1901, p. 182-183; L. Harold DeWolf, *A Theology of the Living Church*, New York, Harper and Row, 1960, pp. 150-151.

[11] „Spirit", în *International Dictionary of New Testament Theology*, ed. de Colin Brown, vol. 3, p. 694.

[12] Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, seria NICNT, Grand Rapids, Eerdmans Publishers, 1987, pp. 204 şi urm.

utilizată pentru Persoana Duhului Sfânt, Dătătorul, ci doar pentru „*darul*" Lui (cf. F.A. 2.38). Ce este în realitate acest dar putem găsi în Faptele Apostolilor 1.4, 5 şi Luca 24.49. „Făgăduinţa Tatălui" din Fapte 1.4 este explicată în 1.5 ca fiind „Duh(ul) Sfânt", iar în Luca 24.49 este numită „putere de sus". Această „putere de sus" include orice dar pe care îl dă Duhul Sfânt „după buna plăcere a voii Sale". Darul poate fi „credinţă", „putere" etc. Spre exemplu, în Fapte 2.4 citim că „au fost umpluţi cu πνεῦμα ἅγιον, şi au început să vorbească în alte limbi, după cum le da Duhul să vorbească". Aici Dătătorul şi darul se disting cu claritate.

Alte expresii folosite pentru Duhul Sfânt sau Duhul lui Dumnezeu sunt: „Duhul lui Hristos" (Rom. 8.9), Duhul Tatălui (Ioan 3.6), Duhul Adevărului (Ioan 16.13), Duhul Domnului (Lc. 4.18, F.A. 5.9) sau Duhul slavei (1Pet 4.14). Mai întâlnim sintagma „Duhul înfierii" (Rom. 8.15) care este acelaşi cu „Duhul Fiului Său" (Gal. 4.6).

Sunt însă mai multe pasaje în care este dificil să stabilim cu precizie dacă autorul respectiv se referă la duhul omului sau la Duhul lui Dumnezeu. Acestea sunt: Mc. 14.38; Lc.1.17, 80; 1Cor. 14.14, 32; 2Cor. 4.13; Efes. 1.17; 2Tim. 1.7; Iac. 4.5; Apoc. 22.6).

1.2.3. Duhuri necurate şi fiinţe angelice

Termenul πνεῦμα apare în Noul Testament, cu precădere în evanghelii, de sine stătător sau ca parte a expresiei πνεῦμα ἀκάθαρτον,[13] ca un echivalent pentru δαιμόνιον, „demon". Sintagma πνεῦμα ἀκάθαρτον poate fi găsită şi în literatura rabinică.[14] Aceste duhuri pot „munci" sau „poseda" o persoană şi sunt percepute de aceasta ca o boală. În sensul pozitiv al cuvântului, termenul „duh" poate descrie fiinţe angelice bune care acţionează în beneficiul omului, de regulă ducând la îndeplinire o misiune încredinţată de Dumnezeu (F.A. 8.29; 23.8 şi urm.; Evr. 1.7, 14; 1Pet. 3.19; Apoc 1.4).

1.2.4. Sensul metaforic al termenului „duh"

Termenul „duh" poate fi folosit în sens metaforic pentru a descrie caracterul care, invizibil ca şi duhul în sine, se manifestă în acţiunile

[13] Mt 8.16; 10.1; 12.43, 45; Mc 1.23, 26-27, 34; 3.11, 30; 5.2, 8, 13; 6.7; 7.25, 26; 9.17, 25; Lc 4.33, 36; 6.18; 7.21; Lc 10.20, cf. vers.17; 11.24, 26; F.A. 5.16; 8.7; 19.12 şi urm.; 1Tim 4.1; Apoc 16.13 şi urm.; 18.2.

[14] S. Eitrem, „Some Notes on Demonology in the New Testament", în *Symbolae Osloenses Fasc. Supplet.* 27, Osloae, 1950.

omului (Rom. 8.15; 2Tim. 1.7). Duhul poate face referire la om ca întreg, ca în Luca 1.47 – *„mi se bucură duhul în Dumnezeu, Mântuitorul meu"*.

2. Duhul Sfânt – A treia Persoană a Trinității

Duhul Sfânt este cunoscut în teologia creștină ca fiind a treia Persoană a Trinității.[15] Această titulatură subliniază două mari adevăruri ale căror baze biblice trebuie demonstrate: 1) Duhul Sfânt este o Persoană și 2) Duhului Sfânt este parte a Trinității.

2.1. Atribute personale ale Duhului Sfânt

Mai multe secte și curente antitrinitariene neagă existența unor atribute personale care Îl definesc pe Duhului Sfânt ca Persoană și, în mod implicit, neagă și faptul că Duhul Sfânt este Dumnezeu. În ceea ce urmează vom prezenta principalele texte biblice care constituie fundamentul doctrinei despre Duhul Sfânt ca a treia Persoană a Trinității.

2.1.1. Duhul Sfânt este o ființă rațională

Când discutăm despre natura omului, examinăm de obicei trei aspecte care îl deosebesc pe acesta de lumea animală. Dacă animalele acționează și reacționează la stimuli pe baza instinctului, acțiunile omului sunt conduse de intelectul său. În al doilea rând, omul posedă o sensibilitate care produce dorința, iar aceasta, la rândul ei, influențează intelectul. Dorința, însă, poate fi influențată de intelect. Apoi, omul posedă voința care determină direcția acțiunilor sale spre o finalitate rațională. Aceleași trei elemente ale personalității pot fi găsite și la Duhul Sfânt.

[15] Atunci când vorbim despre Trinitate, cuvântul „Persoană" nu este folosit cu sensul uzual al termenului care desemnează *o identitate complet distinctă de celelalte*. Este adevărat, cuvântul „persoană" tinde să ne îndepărteze de ideea de unitate a Trinității. Cu toate că termenul nu reflectă perfect atât ideea de unitate cât și cea de distincție în cadrul Trinității, este preferat în locul altor termeni ca de ex., *mod, ipostază* fiindcă exprimă mai bine decât aceștia faptul că cele trei Persoane sunt inseparabile, interdependente în Dumnezeire.

2.1.1.1. *Intelectul Duhului Sfânt*

În Romani și 1 Corinteni, apostolul Pavel arată că Duhul cercetează toate lucrurile lui Dumnezeu (Rom 11.33-34; 1Cor 2.10-11). Aceste lucruri ale lui Dumnezeu nu pot fi cunoscute de către omul firesc, ci Duhul Sfânt este cel care le cunoaște și le face de cunoscut oamenilor. Acest fapt demonstrează că Duhul Sfânt are intelect, deci este persoană. Și în Efeseni 1.17, apostolul scrie despre „un duh de înțelepciune și descoperire" prin care credincioșii Îl cunosc pe Dumnezeu. Chiar dacă în mai multe versiuni cuvântul „duh" nu apare cu majusculă, reiese din context că apostolul se referă la Duhul lui Dumnezeu. Despre Duhul Sfânt spune același apostol: *„... nimeni nu cunoaște lucrurile lui Dumnezeu decât Duhul lui Dumnezeu"* (1Cor 2.11). Faptul că Duhul Sfânt posedă intelect reiese și din acțiunile Lui; acestea vor fi prezentate mai jos. Capacitatea Duhului de a lua decizii este grăitoare cu privire la aspectul intelectual al personalității Duhului. La Conciliul de la Ierusalim, apostolii fac următoarea afirmație: *„S-a părut nimerit Duhului Sfânt și nouă..."* (F.A. 15.28).

2.1.1.2. *Sensibilitatea Duhului.*

Ori de câte ori Scriptura descrie acest aspect al personalității Duhului Sfânt, autorii cărților sfinte sunt obligați să recurgă la antropomorfisme. Versetul cel mai elocvent este Efeseni 4.30: *„Să nu întristați pe Duhul Sfânt al lui Dumnezeu, prin care ați fost sigilați pentru ziua răscumpărării"*. Așa cum se poate observa, în virtutea sensibilității pe care o posedă, Duhul poate fi întristat, mâhnit. Numai o persoană poate avea sentimente. Duhul poate fi „ispitit" (F.A. 5.9) și poate să aibă părtășie cu credincioșii (2Cor 13.14; cf. Filip 2.1), însușiri proprii numai unei persoane.

2.1.1.3 *Voința Duhului.*

Voința este acea facultate proprie unei persoane prin care aceasta este stimulată să acționeze într-un fel sau altul. În 1Corinteni 12.11, apostolul Pavel afirmă că Duhul Sfânt este autorul darurilor spirituale și că El le dă „fiecăruia în parte, *cum voiește*."

2.1.2. Activitatea Duhului Sfânt atestă personalitatea Sa

Așa cum se exprimă John Walvoord, „cele mai tangibile și conclusive dovezi ale personalității Duhului Sfânt se găsesc în lucrările Lui."[16] Toate aceste acțiuni ale Duhului confirmă faptul că

[16] John F. Walvoord, *The Holy Spirit*, p. 6.

Duhul posedă intelect, sensibilitate şi voinţă. Activitatea Duhului poate fi grupată în categoriile de mai jos:

2.1.2.1. *Duhul Sfânt îndeplineşte un rol de conducere*: L-a condus pe Isus în pustie (Mat 4.1; Mc 1.12; Lc 4.11), rânduieşte misionari şi lucrători în Biserică (F.A. 13.2; 20.28), îi călăuzeşte în misiunea lor (F.A. 8.29; 10.19-20; 16.6-7; 1Cor 2.13), călăuzeşte spre Adevăr (Ioan 16.13), călăuzeşte pe credincioşi în trăirea de zi cu zi (Rom 8.14).

2.1.2.2. *Duhul Sfânt comunică*: vorbeşte prin profeţi (F.A. 1.16; 4.25; 1Pet 1.11-12; 2Pet 1.21), i-a vorbit lui Filip (F.A. 8.29), i-a spus lui Petru să meargă împreună cu slujitorii lui Corneliu (F.A. 11.12), îi înştiinţează pe misionari cu privire la ce se va întâmpla (F.A. 20.23), vorbeşte bisericilor („... să audă ce spune Duhul bisericilor" – Apoc 2.7, 11, 17, 29; 3.6, 13, 22), va vorbi în locul credincioşilor atunci când aceştia sunt persecutaţi (Mc 3.11), exclamă împreună cu Mireasa „Vino!" (Apoc 22.17). Alte pasaje sunt: Lc 2.26; Ioan 16.13-14; F.A. 13.2; Efes 3.5; 1Tim 4.1; Evr 3.7; Apoc 14.13.

2.1.2.3. *Duhul Sfânt îi învaţă pe oameni*: dă pricepere şi îndemânare (Exod 31.2-4; Deut 34.9; Neem 9.20), îi învaţă pe credincioşi în general (Ioan 14.26; 1Cor 12.3), îi învaţă pe ucenici ce să spună când vor fi interogaţi (Lc 12.12).

2.1.2.4. *Duhul Sfânt mărturiseşte*: despre Hristos (Ioan 15.26; 1Ioan 4.2), adevereşte statutul de „copii ai lui Dumnezeu" pe care îl au credincioşii (Rom 8.16), mărturiseşte în Cer şi pe Pământ (1Ioan 5.7-8).

2.1.2.5. *Duhul Sfânt ne ajută în multe feluri*: convinge lumea de vinovăţia ei (Ioan 16.8), ne ajută în slăbiciunile noastre (Rom 8.26), ne ajută să ne rugăm (Efes 6.18), ne mângâie (Ioan 14.26; 16.7; F.A. 9.31).

2.1.2.6. *Duhul Sfânt limitează lucrarea celui rău*: Isaia 59.19 arată că Duhul Domnului se va împotrivi vrăjmaşilor poporului lui Dumnezeu. Din scrierile apostolului Pavel înţelegem că Duhul este Cel care va limita lucrarea nimicitoare a lui Antihrist (2Tes 2.7).

2.1.2.7. *Alte însuşiri personale ale Duhului*: se roagă (Rom 8.26, 27), sfinţeşte (Rom 15.16; 1Cor 6.11), Îl slăveşte pe Hristos (Ioan 16.14), posedă putere proprie pe care o conferă credinciosului (Rom 15.13), locuieşte în sfinţi (Ioan 14.17), poate fi întristat (Efes 4.30; Isa 63.10), poate fi hulit (Mat 12.31-32; Lc 12.18), credinciosul I se poate împotrivi (F.A. 7.51), foloseşte pronumele personal „eu", „mie" (F.A. 13.2).

2.1.3. Pronumele personale atestă personalitatea Duhului

Cuvântul „duh" în limba greacă (πνεῦμα) este de genul neutru şi, ca atare, cere un pronume neutru (αὐτό). Este, însă, foarte interesant că pronumele personal pentru Duhul Sfânt este folosit în aşa fel încât afirmă personalitatea Duhului.

Un prim text care exemplifică felul în care autorii Noului Testament folosesc pronumele personal pentru Duhul Sfânt este Ioan 15.26: *„Când va veni Mângâietorul, **pe care**-L voi trimite de la Tatăl, adică Duhul adevărului, **Care** purcede de la Tatăl, El va mărturisi despre Mine"*. Pronumele personale şi relative subliniate în versetul de mai sus sunt toate de genul masculin, cu toate că substantivul „Duh" πνεῦμα pe care îl definesc este de genul neutru. Alte pasaje unde pronumele pentru Duhul Sfânt apare la masculin sunt Ioan 14.26; 16.7, 8, 13, 14. Aceeaşi formulare o găsim şi în scrierile pauline: de exemplu, în Romani 8.27, 1 Corinteni 12.11, Efeseni 1.13, 14 etc. Utilizarea în modul acesta al pronumelor, contrar regulilor gramaticale ale limbii greceşti, denotă că autorii Noului Testament au folosit genul masculin pentru Duhul în mod deliberat, în virtutea faptului că L-au conceput pe Duhul ca fiind o Persoană, nu o putere.

Un text foarte important care pune în lumină statutul de Persoană al Duhului Sfânt este Ioan 14.16. Isus promite ucenicilor că va trimite „un alt Mângâietor". Adjectivul ἄλλος denotă o distincţie numerică, nu o diferenţiere calitativă.[17] De aceea, spre deosebire de ἕτερος care se traduce prin *altul, de altă natură*), ἄλλος este tradus prin *altul de acelaşi fel*. Duhul este *un altul*, dar *de acelaşi fel cu Hristos*. A nu recunoaşte calitatea de Persoană a Duhului înseamnă a-I contesta şi lui Isus acelaşi statut – ceea ce, evident, ar fi o erezie. Substantivul παράκλητος înseamnă *„unul care este chemat alături"* să ajute, să pledeze pentru cauza cuiva.[18] Este tradus în diverse versiuni prin *Mângâietor*, *avocat* sau *ajutor*, cuvinte care, de asemenea, ilustrează personalitatea Duhului Sfânt. Numai o persoană poate mângâia, mijloci sau ajuta.

Textele de mai sus evidenţiază faptul că Duhul Sfânt nu este un lucru, nu este o forţă, sau o putere de felul electricităţii, aşa cum este

---

17 J.H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, Grand Rapids, Baker Book House, 1977, p. 29; M. Tenney, *The Gospel of John* în *The Expositor's Bible Commentary*, vol. IX, Grand Rapids, Regency Reference Library, 1981, p. 146.

18 J.H. Thayer, *op. cit.*, p. 483.

înțeles uneori. El nu este nici măcar puterea lui Dumnezeu sau intelectul lui Dumnezeu, după cum afirmă unii antitrinitarieni. Dimpotrivă, Scripturile fac din plin dovada că Duhul Sfânt este o Persoană.

2.2. Dumnezeirea Duhului Sfânt

Scripturile prezintă cu aceeași claritate adevărul fundamental că Duhul Sfânt este Dumnezeu sau, mai precis, parte a Dumnezeirii. Acest adevăr poate fi desprins din titlurile pe care le poartă, din atributele divine și din acțiunile Lui.

2.2.1. Titlurile Duhului Sfânt demonstrează divinitatea Lui

În primul rând, Duhului Sfânt Îi sunt atribuite titluri care reflectă relația dintre El și celelalte Persoane ale Trinității. Relația cu Tatăl este exprimată în principal prin două nume ale Duhului Sfânt, și anume, „Duhul lui Dumnezeu" și „Duhul Domnului".

2.2.1.1. *Duhul lui Dumnezeu.* În Genesa 1.2 *„Duhul lui Dumnezeu* se mișca pe deasupra apelor", iar la botezul lui Isus Matei afirmă că *„Duhul lui Dumnezeu* S-a pogorât în chip de porumbel". Titlul se mai găsește în Vechiul și Noul Testament după cum urmează: Gen 41.37; Exod 35.30; Num 24.2; 1 Sam 10.10; 11.6; 19.20, 23; 2Cron 15.1; 24.20; Iov 27.3; 33.4; Eze 11.24. Apare destul de frecvent și în Noul Testament: Mat 3.16; 12.28; Rom 8.9, 14; 15.19; 1Cor 2.11, 14; 3.16; 7.40; 12.3; Efes 4.30; 1Ioan 4.2.

2.2.1.2. *Duhul Domnului.* Al doilea titlu al Duhului care descrie relația dintre acesta și Persoanele Trinității este „Duhul Domnului" sau „Duhul Domnului Dumnezeu". În Judecători se spune că „Duhul Domnului a fost peste" Otniel (Jud 3.10). Sintagma „Duhul Domnului" este folosită în alte 23 de pasaje din Vechiul Testament, după cum urmează: Jud 3.10; 6.34; 11.29; 13.25; 14.6, 19; 15.14; 1Sam 10.6; 16.13, 14; 2Sam 23.2; 1Re 18.12; 22.24; 2Re 2.16; 2Cron 18.23; 20.14; Isa 11.2; 40.7, 13; 59.19; 61.1; 63.14; Eze 11.5; 37.1; Mica 2.7; 3.8. În Noul Testament, sintagma este folosită în Lc 4.18: „Duhul Domnului este peste Mine pentru că M-a uns..." (un citat din Isa 61.1) și în alte patru locuri: F.A. 5.9; 8.39; 2Cor 3.17, 18.

În plus, mai sunt alte referiri la Duhul Sfânt care relevă relația dintre Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Duhul. În multe pasaje, substantivul Duh/Duhul este folosit împreună cu un adjectiv

pronominal care se referă la Dumnezeu. Așadar, avem formularea „Duhul Meu" care apare atât în Vechiul cât și în Noul Testament: „Duhul Meu nu va rămânea pururea în om" (Gen 6.3); „Voi pune Duhul Meu peste El (peste Isus, Mat 12.18). Celelalte locuri din Scriptură unde apare sintagma „Duhul Meu" sunt: Isa 59.21; Ezec. 36.27; 37.14; 39.29; Ioel 2.28, 29; Hag 2.5; Zah 4.6; F.A. 2.17, 18 (citat din Ioel 2.28, 29). În câteva versete întâlnim formularea „Duhul Tău": Neemia 9.20, 30; Ps 51.11; 104.30; 139.7; 143.10; și „Duhul Lui": Num 11.29; Iov 26.13; Ps 106.33; Isa 34.16; 48.16; 63.10, 11; Zah 7.12; Rom 8.11; Efes 3.16; 1Tes 4.8; 1Ioan 4.13.

2.2.1.3. *Duhul lui Hristos/Isus.* Relația Duhului cu Fiul este descrisă prin titlul „Duhul lui Hristos" care, evident, apare numai în Noul Testament. Trebuie notat, însă, că este posibil ca unele pasaje să facă referire la duhul lui Hristos, nu la Duhul Sfânt. În Romani 8.9, apostolul afirmă: „Voi însă nu mai sânteți pământești, ci duhovnicești, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în adevăr în voi. Dacă n-are cineva *Duhul lui Hristos*, nu este al Lui". Evident, aici apostolul Pavel pune semnul egalității între Duhul lui Dumnezeu și Duhul lui Hristos. Expresia este folosită în 1 Petru 1.11 tot cu referire la Duhul Sfânt care i-a însuflat pe prorocii Vechiului Testament: *„Ei cercetau să vadă ce vreme și ce împrejurări avea în vedere Duhul lui Hristos care era în ei când vestea mai dinainte patimile lui Hristos*". Duhul Sfânt mai apare și ca „Duhul lui Isus", care îi împiedică pe misionarii creștini să intre în Bitinia (F.A. 16.7), ca „Duhul lui Isus Hristos" (Filip 1.19) sau ca „Duhul Fiului Său" (Gal 4.6).

Alte titluri pe care le are Duhul și care atestă divinitatea Lui sunt: Mângâietor sau Avocat (Mijlocitorul) (*Paraclet* - Ioan 14.16, 26; 15.26; 16.7), Duhul Sfințeniei (Rom 1.4), Duhul Harului (Evr 10.29), Duhul Slavei (1Pet 4.14), Duhul Adevărului (Ioan 14.17; 15.26; 16.13), Duhul Vieții (Rom 8.2), Duhul Înfierii (Rom 8.15), Duhul cel Veșnic (Evr 9.14).

2.2.2. Atributele divine ale Duhului Sfânt

2.2.2.1. *Omniscienta Duhului* Sfânt. (Isa 40.13). Ca și Tatăl, Duhul cunoaște toate lucrurile. Apostolul Pavel scrie corintenilor: *„Căci Duhul cercetează totul, chiar și lucurile adânci ale lui Dumnezeu. În adevăr, cine dintre oameni cunoaște lucrurile omului, afară de duhul omului, care este în el? Tot așa, nimeni nu cunoaște lucrurile lui Dumnezeu afară de Duhul lui Dumnezeu*" (1Cor 2.10-11).

Cunoaşterea nelimitată a Duhului este atestată şi de Ioan: „*Când va veni Mângâietorul, Duhul adevărului, are să vă călăuzească la tot adevărul; căci El nu va vorbi de la El, ci va vorbi tot ce va fi auzit şi vă va descoperi lucrurile viitoare*" (Ioan 16.13).

2.2.2.2. *Omnipotenţa Duhului.* (Iov 33.4; Ps 104.30; În Noul Testament, omnipotenţa Duhului este subliniată de îngerul care aduce Mariei vestea naşterii lui Isus: „*Duhul Sfânt se va pogorî peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri. De aceea, Sfântul care Se va naşte din tine va fi chemat Fiul lui Dumnezeu*" (Lc 1.35). Acest atribut este subliniat şi de Isus când promite ucenicilor că vor fi îmbrăcaţi cu „putere de sus" (Lc 24.49). Această „sintagmă" este folosită de Luca cu referire la Duhul, în acelaşi mod în care „făgăduinţa Tatălui" este folosită. Isus şi implicit Luca nu are nici o reţinere să-L numească pe Duhul Sfânt o „putere", întrucât aceasta este poate cea mai palpabilă însuşire divină a Duhului în activitatea lui în Biserică. Şi apostolul Pavel a fost martor al puterii manifestate de Duhul, chiar prin persoana sa: „*Căci n-aş îndrăzni să pomenesc nici un lucru pe care să nu-l fi făcut Hristos prin mine, ca să aducă Neamurile la ascultarea de El; fie prin cuvântul meu, fie prin faptele mele, fie prin puterea semnelor şi a minunilor, fie prin puterea Duhului Sfânt*" (Rom 15.18, 19).

2.2.2.3. *Omniprezenţa Duhului.* Premisa omniprezenţei Duhului este prezentată în Psalmul 139: „*Unde mă voi duce departe de Duhul Tău? Unde mă voi ascunde de Faţa Ta? Dacă mă voi sui în cer, Tu eşti acolo...*" (Ps 139.7, 8). Nu există nici un loc unde să nu fie şi Duhul. Nu a existat nici o perioadă în care să nu fi existat şi Duhul. Sf. Abrozie spunea despre Duhul Sfânt: „Este în natura Duhului să fie atât peste toate cât şi în toate".[19] Referirea este la transcedenţa şi imanenţa Duhului. Acest atribut divin al Duhului este antipanteist, fiindcă în ciuda oricărui angajament personal al Lui, el rămâne Dumnezeu. Implicaţia nu este că, venind într-un anumit loc, Duhul „părăseşte" un altul. Despre Duhul putem afirma că „se pogoară", „sălăşluieşte", „umple", fără a înţelege prin aceasta o schimbare a locului Lui sau o lipsă din alt loc. Duhul locuieşte în inimile oamenilor sau în Biserică, dar rămâne în acelaşi timp şi împreună cu Tatăl şi Fiul, din veşnicie, ca Persoană a Trinităţii.[20] Tot Sf. Ambrozie precizează că datorită

[19] Sf. Ambrozie, *Despre Duhul Sfânt*, III.XIX 150, în *Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* (de aici înainte NPNF), edit. de H. Wace şi P. Schaff, New York, Christian Books, 1887-1900, seria 2, vol. X, p. 156.

[20] *Ibid.*, I.VII.81, 82; NPNF 2, X, p. 104.

antropomorfismelor pe care nu le putem evita în descrierea Divinităţii rămânem cu impresia că Duhul vine de undeva peste noi. Atunci când spunem că se coboară la noi, spune Ambrozie, „în realitate minţile noastre sunt ajutate prin har să urce spre Duhul".[21] Omniprezenţa este un atribut propriu doar Dumnezeirii, implicaţia fiind că divinitatea Duhului este recunoscută de psalmist.

2.2.2.4. *Veşnicia Duhului.* Comparând jertfa lui Hristos cu jertfele Vechiului Legământ, autorul Epistolei către Evrei menţionează atributul Duhului Sfânt de a fi veşnic: „*...cu cât mai mult sângele lui Hristos, care prin Duhul cel veşnic, S-a adus pe Sine ca jertfă fără pată lui Dumnezeu, vă va curăţi cugetul vostru de faptele moarte, ca să slujiţi Dumnezeului cel viu!*" (Evr 9.14).

2.2.2.5. *Cunoaşterea mai dinainte.* „*Fraţilor, trebuia să se împlinească Scriptura spusă de Duhul Sfânt mai înainte, prin gura lui David, despre Iuda ...*" (F.A. 1.16). Numai Dumnezeu poate cunoaşte viitorul. Duhul Sfânt care a vorbit cu o mie de ani înainte prin gura lui David a cunoscut şi a prezis în doi psalmi mesianici (Ps 69.25; 109.8) atât faptul că Iuda Îl va trăda pe Isus cât şi modul în care acesta se va prăpădi. De fapt, toate prorociile Scripturii trebuie atribuite Duhului Sfânt care este Duhul Profetic. Ele subliniază cunoaşterea mai dinainte a Duhului ca un atribut caracteristic Duhului, cu toate că este posedat şi de celelalte două Persoane ale Trinităţii.

2.2.3. Acţiunile Duhului Sfânt demonstrează Dumnezeirea Lui

În Faptele Apostolilor 5.3-4, apostolul Petru îi spune lui Anania că L-a mințit pe Duhul Sfânt: „*Anania, pentru ce ţi-a umplut Satana inima ca să minţi pe Duhul Sfânt ...?*" (v. 3), iar în versetul 4 apostolul spune: „*Nu pe oameni i-ai mințit, ci pe Dumnezeu*". Apostolul Pavel vorbeşte în mai multe locuri despre Duhul Sfânt ca şi cum ar vorbi despre Dumnezeu. Propovăduind la Roma, apostolul afirmă că „*Duhul Sfânt a spus prin proorocul Isaia către părinţii voştri*" (F.A. 28.25). Citatul este din Isaia 6.9-10, unde aceleaşi cuvinte aparţin „Domnului oştirilor". Ocazional, Pavel foloseşte interschimbabil numele Dumnezeu şi Duhul Sfânt. El scrie corintenilor: „*Nu ştiţi că voi sunteţi Templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi?*" (1Cor 3.16) iar în 1Cor 6.19: „*Nu ştiţi că trupul vostru este Templul Duhului Sfânt care locuieşte în voi ...?*" În 2Corinteni 3.17, apostolul

[21] *Ibid.*, I.XI.119-21; NPNF 2, X, p. 109.

Pavel afirmă: „*Căci Domnul este Duhul şi unde este Duhul Domnului acolo este slobozenia*". Dacă Domnul este Dumnezeu, atunci şi Duhul Sfânt este Dumnezeu.

Duhul Sfânt îndeplineşte, de asemenea, funcţiuni divine, după cum urmează: a inspirat pe prorocii din Vechiul Testament (F.A. 7.51; 28.25), inspiră pe prorocii Noului Legământ (F.A. 11.28; 13.9), judecă (Ioan 16.8-11), toarnă dragostea lui Dumnezeu în inimile credincioşilor (Rom 5.5), dă bucurie (Rom 14.17), speranţă (Rom 8.17-25), pace (Rom 8.6), săvârşeşte naşterea din nou (Ioan 3.5; 1Cor 6.11; Tit 3.5), dă daruri spirituale credincioşilor (1Cor 12.3-11) etc .

2.3. Duhul Sfânt în relaţie cu celelalte Persoane ale Trinităţii

Cu toate că termenul Trinitate nu apare în Biblie, doctrina Trinităţii, însă, este fără îndoială bine fundamentată în Scripturi. Mai multe texte menţionează împreună cele trei Persoane ale Trinităţii, punându-le la acelaşi nivel.[22] Iată cele mai importante texte:

· „*Duceţi-vă şi faceţi ucenici din toate neamurile, botezându-i în Numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh ...*" (Mt 28.19).

· „*De îndată ce a fost botezat, Isus a ieşit afară din apă. Şi în clipa aceea cerurile s-au deschis şi a văzut pe Duhul lui Dumnezeu pogorându-Se în chip de porumbel şi venind peste El. Şi din ceruri s-a auzit un glas care zicea: «Acesta este Fiul Meu preaiubit, în care Îmi găsesc plăcerea»*" (Mat 3.16-17). De remarcat este faptul că aici apar implicit toate cele trei Persoane ale Trinităţii, cu toate că Dumnezeu Tatăl nu este menţionat.

· „*Şi eu voi ruga pe Tatăl şi El vă va da un alt Mângâietor, care să rămână cu voi în veac; şi anume, Duhul Adevărului pe care lumea nu-L poate primi*" (Ioan 14.16-17).

· „*Când va veni Mângâietorul pe care-L voi trimite de la Tatăl, adică Duhul Adevărului care purcede de la Tatăl, El va mărturisi despre Mine*" (Ioan 15.26).

· „*Vă este de folos să Mă duc, căci dacă nu Mă duc Eu, Mângâietorul nu va veni la voi ... Când va veni Mângâietorul, Duhul Adevărului, are să vă călăuzească în tot adevărul ... El Mă va proslăvi, pentru că va lua din ce este al Meu şi vă va descoperi. Tot ce are Tatăl, este al Meu; de aceea am zis că va lua din ce este al Meu şi vă va descoperi*" (Ioan 16.7, 13-15).

· „*Harul Domnului Isus Hristos, şi dragostea lui Dumnezeu, şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toţi! Amin!*" (2Cor 13.14).

· „*... aleşi după ştiinţa mai dinainte a lui Dumnezeu Tatăl, prin sfinţirea lucrată de Duhul, spre ascultarea şi stropirea cu sângele lui Isus Hristos...*" (1Pet 1.2)

Trebuie precizat că în afara acestor texte, mai sunt multe alte pasaje unde apar doar Tatăl şi Fiul fără ca Duhul Sfânt să fie menţionat, sau Fiul şi Duhul, fără ca Tatăl să fie menţionat. Alte pasaje se referă implicit la prezenţa a două sau trei Persoane ale Dumnezeirii, fără ca acestea să fie numite. Doar contextul ne ajută în asemenea situaţii să identificăm la cine se face referirea.

3. Simboluri ale Duhului Sfânt

Pe lângă titlurile şi acţiunile care Îi sunt atribuite Duhului Sfânt, găsim în Scripturi şi o seamă de simboluri care confirmă caracteristicile de mai sus ale Duhului sau scot în relief altele. Vechiul Testament este bogat în astfel de reprezentări, întrucât evreii se puteau exprima mai bine în simboluri şi figuri de stil decât în termeni abstracţi, aşa cum de altfel găsim şi în învăţăturile lui Isus. Un studiu succint al simbolurilor Duhului Sfânt ne ajută să înţelegem mai bine activitatea şi însuşirile divine ale Celei de a treia Persoane a Dumnezeirii.

a) *Vântul*: Ioan 3.8 - „*Vântul suflă încotro vrea şi-i auzi vuietul, dar nu ştii de unde vine şi încotro merge. Tot aşa este cu oricine este născut din Duhul*". Aşa cum am văzut mai sus, unul dintre sensurile cuvântului ebraic pentru „duh/Duh" (*ruah*), respectiv al celui grecesc (πνεῦμα), este acela de „vânt". În Ziua Cincizecimii, pogorârea Duhului s-a manifestat ca un „vânt puternic" (F.A. 2.2). Vântul simbolizează influenţa invizibilă, omniprezentă, puternică şi dătătoare de viaţă a Duhului.

22 Versetul „*Căci trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul şi Duhul Sfânt, şi aceşti trei una sînt*" (1 Ioan 5.7), text care apare în versiunea Cornilescu în paranteză, nu trebuie folosit în argumentaţie, întrucât nu apare în manuscrisele cele mai vechi ale Noului Testament şi nu este citat de nici unul dintre părinţii răsăriteni. A apărut în manuscrisele latineşti din secolul al VI-lea. Vezi Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Londra, United Bible Societies, 1971, pp. 716-718.

b) *Untdelemnul*: Is 61.1; Lc 4.14.18; F.A. 10.38; Iac 5.14; 1Ioan 2.20, 27. Untdelemnul a fost folosit pentru consacrarea regilor lui Israel şi a preoţilor în slujbă, simbolizând puterea Duhului Sfânt care le era conferită pentru ducerea la îndeplinire a misiunii lor. Toţi credincioşii au promisiunea acestei ungeri.

c) *Porumbelul*: Mt 3.16; Gen 8.8-12; (cf. Mt 10.16; Gal 5.22, 23; Ps 68.13). Duhul Sfânt S-a pogorât peste Isus la botezul Său sub forma unui porumbel. Porumbelul simbolizează blândeţea, curăţia, dragostea, inocenţa şi frumuseţea.

d) *Apa*: Ioan 4.14; 7.38, 39; 1Cor 10.4; Ezec 36.25-27; Ioel 2.23-29. Apa simbolizează calitatea Duhului de a aduce prospeţime, de a stâmpăra setea, de a fertiliza şi de a aduce viaţă. Scripturile prezintă apa sub formă de ploaie, rouă, râuri şi izvoare. Atunci când se foloseşte de acest simbol, evanghelistul Ioan îi prezintă pe Isus şi pe Duhul Sfânt în termeni similari (Ioan 4.14 şi 7.38, 39).

e) *Focul*: Is 4.4; 6.6, 7; 1Re 18.38; F.A. 2.3. Focul ilustrează atât puterea Duhului cât şi calitatea lui de a fi un agent de curăţire. Aceste două funcţiuni ale Duhului nu pot fi separate. Pentru ca puterea Duhului să se manifeste în viaţa unui credincios, acesta trebuie să beneficieze mai întâi de o permanentă curăţire efectuată de acelaşi Duh.

f) *Vinul*: Is 55.1; Ps 104.15; F.A. 2.13; Efes 5.18. Vinul pare să simbolizeze bucuria pe care o dă Duhul atunci când sălăşluieşte în credincios. Unii dintre iudeii prezenţi în Ziua Cincizecimii în Ierusalim, când au auzit vorbirea în limbi a celor o sută douăzeci şi a văzut felul lor de manifestare, au afirmat că aceştia s-au îmbătat cu must („vin nou"). Replica apostolului Petru a fost că nu sunt „plini de must", ci plini de Duhul care a fost promis prin profetul Ioel (F.A. 2.13-15). Desigur, o paralelă exactă între efectele vinului şi cele ale umplerii cu Duhul nu se poate face. De exemplu, dacă vinul are efectul de a crea o euforie urmată de o stare de deprimare şi disperare, nu acelaşi lucru se întâmplă atunci când credinciosul este umplut cu „vinul" Duhului.

Excurs 1

EREZII CU PRIVIRE LA DUHUL SFÂNT

1. Introducere

Toate teoriile şi toate sectele creştine care au contrazis sau au atins, într-un fel sau altul, doctrina Trinităţii, au afectat în consecinţă şi doctrina despre Duhul Sfânt. Dintre ereziile care au adus atingere doctrinei ortodoxe despre Duhul, aşa cum a fost ea formulată de conciliile Bisericii, amintim: **monarhianismul**, **arianismul** şi erezia **tropicilor** şi a **pnevmatomahilor**. Mişcarea montanistă va fi studiată nu neapărat ca o erezie, ci ca o mişcare care practică profeţia în chip excesiv şi care dă dovadă de excese în ceea ce priveşte viaţa comunitară a aderenţilor mişcării.

Înainte de a prezenta cele mai importante erezii privitoare la Dumnezeirea Duhului Sfânt, vom arăta succint care au fost sinoadele bisericeşti care au stabilit doctrina. Dumnezeirea Duhului Sfânt a fost discutată pentru prima dată de Sinodul din Alexandria în anul 362. Sinodul a afirmat că Duhul „aparţine Fiului şi Tatălui şi este ... de aceeaşi natură cu Ei". Conciliul de la Constantinopol a reafirmat divinitatea Duhului Sfânt şi a subliniat faptul că Duhul este o Persoană. Dumnezeirea Duhului Sfânt a fost reafirmată de Sf. Augustin şi apoi de Conciliul de la Chalcedon, în 451.

2. Monarhianismul

Monarhianism este orice învăţătură care neagă existenţa a trei Persoane în Dumnezeire. Această erezie ia în general două forme: Monarhianism *dinamic* şi Monarhianism *modalist*. Monarhianismul *dinamic* neagă divinitatea lui Isus Hristos şi a Duhului Sfânt, considerându-L pe Isus un simplu om, iar pe Duhul Sfânt o simplă „influenţă". Monarhianismul *modalist*, cunoscut şi sub numele de Sabellianism, susţine că Dumnezeu este Unul şi că S-a revelat pe Sine în anumite perioade în trei moduri diferite: ca Dumnezeu Tatăl, ca Dumnezeu Fiul şi ca Dumnezeu Duhul Sfânt, întocmai după cum

un actor își asumă diferite roluri pe parcursul carierei sale. Conform acestei erezii, Trinitatea nu este decât o sumă a acestor trei moduri de revelație a Dumnezeirii.

3. Arianismul

În secolul al IV-lea și în secolele următoare, erezia *ariană* a dat lăstari în persoana lui Aetius și a lui Eunomius. Adepții acestora susțineau manifestarea Dumnezeirii în trei persoane, dar au respins ideea de consubstanțialitate a acestora. Erezia *ariană* a fost precedată de teoria subordonării susținută de unii scriitori antenicenieni care vorbesc despre o diferențiere și o gradație între Persoanele Divinității, altele decât cele de natură relațională. Pentru Arie, Duhul Sfânt este creat de Tatăl după crearea Fiului și nu împărtășește natura Tatălui și a Fiului. Aetius și Enomius au dezvoltat ideile lui Arie susținând că Duhul Sfânt este prima creatură a Fiului, întocmai după cum Fiul este cel dintâi creat de Tatăl. Desigur că, ontologic, Duhul era considerat inferior Fiului. Așadar, gradația Persoanelor Divinității se referea atât la demnitate cât și la natură. Fiul era de o substanță inferioară Tatălui, iar Duhul era de o substanță inferioară Fiului. Atât calitatea substanței cât și demnitatea scădeau odată cu ordinea creării. După învățătura lui Eunomius, Duhul Sfânt era lipsit de dumnezeire și de putere supranaturală, dar putea conferi credincioșilor putere de sfințire și de cunoaștere.[23]

4. Pnevmatomahii

Spre mijlocul secolului al patrulea, Macedon (d.cca. 362), Episcop al Constantinopolului, și după el mai mulți semiarieni au negat divinitatea Duhului Sfânt, deși au recunoscut consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. Ei au inclus pe Duhul Sfânt în categoria duhurilor, a slujitorilor lui Dumnezeu care activează la un nivel superior îngerilor. Pentru ei Duhul era o creatură (κτίσμα), o putere sau un „spirit slujitor" al lui Dumnezeu la care face referire Evrei 1.14 și care a fost creat ca să acționeze în lume, în beneficiul omului. Conform înțelegerii lor, Duhul este relegat „iconomiei" divine, neavând nimic a face cu

23 Eunomiu, *Apologia*, p. 235 și urm. în PG, vol. XXX, 835-868. Cf. și E. Ferenț, *Pneumatologia*, p. 396.

relațiile intrapersonale ale Dumnezeirii. De aceea, Duhul nu trebuie adorat sau glorificat. Termenii în care pnevmatomahii vorbeau despre Duhul Sfânt erau asemănători celor folosiți de Arie pentru Fiul. Mișcarea a luat amploare după 373, când Eustatie din Sebasta, învățător și prieten al lui Vasile cel Mare, aderă la ideile ei. Pnevmatomahii au fost condamnați în 374 de Damasus, episcopul Romei, de părinții capadocieni și apoi anatemizați de Conciliul de la Constantinopol, în 381, sub numele de *pnevmatomahi* (în gr. πνευματομάχοι, „cei care luptă împotriva Duhului". Mișcarea dispare curând, datorită legilor antieretice ale împăratului Teodosie.

Despre un grup cu o învățătură similară scrie Atanasie în Epistola către Serapion.[24] Au fost numiți *tropici* de către Atanasie, fiindcă, în argumentarea lor, făceau apel la „construcția sau așezarea cuvintelor" în frază (ὁ τρόπος = figura cuvintelor). Linia lor de argumentare este următoarea: Duhul împărtășește dumnezeirea numai dacă a fost născut din una din cele două Persoane ale Dumnezeirii. Dacă ar fi fost născut din Tatăl, ar fi frate cu Fiul. Dacă ar fi fost născut de Fiul, ar însemna că Tatăl îi este bunic. Dar fiindcă Scriptura nu spune nicăieri că Duhul a fost născut, el nu este părtaș substanței divine și nu poate fi o Persoană divină, ceea ce înseamnă că nu este decât o creatură.

5. Montanismul

Montanismul este o mișcare religioasă care, începând de la originea ei și până astăzi, este considerată de mulți ca o erezie. Cu siguranță, montanismul a fost caracterizat de excese. În ce măsură acuzațiile aduse montaniștilor sunt justificate sau nu, este un subiect încă discutat.[25] În comparație cu ereziile prezentate mai sus, montanismul va fi tratat mai pe larg datorită relevanței lui pentru praxis-ul bisericilor penticostale.

5.1. Istoric

Mișcarea montanistă, numită de aderenții ei și „Noua Prorocie", își capătă numele de la fondatorul ei Montanus, un călugăr care, înainte

24. *Ad. Serap.*, în P.G., XXVI, col. 525 ș. u.

25 Vezi Erich Nestler, „Was Montanism a Heresy?", în *Pneuma* 6/1, 1984, p. 67-78; Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International and Contextual Perspective*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002, p. 38-43; Cecil M. Robeck, *The Charismata in Montanism*, teză de doctorat, Fuller Theological Seminary, Pasadena, 1977.

de a se converti la creştinism (aprox. 156 d.Hr.), a fost un preot al lui Cybele, zeiţă a fertilităţii. El a apărut la Ardabau, o mică aşezare din Frigia, în 156 d.Hr. după Epifanie sau, după cele scrise de Eusebiu din Cezareea, în 172 d.Hr. Aici el a început să pretindă că este profet, că este, de fapt, Paracletul despre care Însuşi Domnul a spus că îi va învăţa pe ucenici toate lucrurile şi îi va călăuzi „în tot adevărul" (Ioan 14.26; 16.13).[26] La scurt timp după dezvăluirea „noii sale identităţi", lui Montanus i se alătură două femei, Prisca (numită uneori Priscilla) şi Maximilla, ambele părăsindu-şi bărbaţii. Ca el, şi aceste două femei au profeţit în stare de extaz, pretinzând că vorbesc „din partea Duhului Sfânt".

Mişcarea declanşată de Montanus împreună cu cele două femei poate fi descrisă ca o renaştere a spiritului apocaliptic, prorociile lor vizând cu precădere sfârşitul lumii şi instaurarea unei împărăţii de o mie de ani. Domnul urma să revină în curând ca să aşeze Noul Ierusalim în vecinătatea oraşului Pepuza, în Frigia.[27] Pentru a beneficia de evenimentele care urmau să aibă loc, Montanus a cerut creştinilor să trăiască în sfinţenie, în castitate şi să ducă o viaţă de renunţare la plăcerile vieţii şi la pretenţiile societăţii. Aşadar, adepţii lui posteau îndelungat şi au renunţat la căsătorie.

Prezicerile lui Montanus şi a celor două profetese au fost scrise şi au fost păstrate ca documente sfinte, de aceeaşi importanţă cu scrierile Vechiului Testament sau cu tradiţia apostolică.

Epifanie pare să fi fost în posesia câtorva dintre oracolele lui Montanus, întrucât îl citează de mai multe ori. Tot el ne introduce şi în atmosfera creată în biserică cu ocazia acestor profeţii însoţite nu de puţine ori de un adevărat fast. Devenise o ceremonie în bisericile din Pepuza ca şapte fecioare, îmbrăcate în haine albe şi având în mână candele aprinse, să intre triumfal în mijlocul adunării şi să profeţească. După cele scrise de Epifanie, acestea „manifestau un gen de entuziasm care lua minţile celor prezenţi şi care îi făcea să plângă şi să se pocăiască".[28]

Montanismul s-a răspândit cu rapiditate în Asia Mică aşa încât din unele inscripţii reiese că multe oraşe erau aproape complet convertite

26 Henry Chadwick, *The Early Church*, p. 52; Bruce Metzger, *The Canon of the New Testament*, pp. 100-101.

27 Bruce Metzger, *op. cit.*, p. 100.

28 Epifanie, *Haer.* 48.14.

la Montanism.[29] Apoi, pe la sfârşitul secolului al doilea, a fost cunoscut la Roma şi în multe părţi ale Imperiului de Apus. Cel mai renumit adept al montanismului a fost Tertullian care a fost atras de seriozitatea şi de rigorile morale ale acestei mişcări noi. Episcopii din Asia Mică au convocat sinoade pentru a dezbate această „problemă frigiană". În cele din urmă au condamnat „Noua Profeţie" ca fiind o erezie. Montanismul a continuat ca sectă separată cu sediul în Pepuza unde s-a cristalizat o formă de organizare superioară celei din timpul lui Montanus, rolul de conducere avându-l acum patriarhii mişcării care au fost recrutaţi probabil dintre succesorii primilor profeţi montanişti. Mişcarea a durat în Răsărit până când Împăratul Iustinian I (527-565) a emis legi aspre împotriva ei, însă câţiva adepţi au supravieţuit până în secolul al IX-lea. În Africa de Nord, montanismul a durat până în zilele Sfântului Augustin.

Cel mai faimos adept al montanismului a fost Tertullian care îmbrăţişează mişcarea „Noii Profeţii" în 202-203, iar în 207 o rupe definitiv cu Biserica Catolică. Tertullian este cunoscut ca primul şi cel mai important apologet al montanismului. Prima lucrare montanistă pe care a scris-o este *De Ecstasi*, o apologie în şase cărţi, la care ulterior mai adaugă una. Pentru Tertullian, catolicii sunt Psychici care se opun adepţilor „spirituali" ai Paracletului, nişte mâncăcioşi şi adulteri cărora nu le place postul, ci doar să se recăsătorească. Subiectivitatea lui Tertullian poate fi observată din limbajul agresiv la adresa catolicilor şi din acuzaţiile pe care le aduce acestora, în general, cât şi din accentul disproporţionat pe care l-a pus pe acele aspecte ale învăţăturii montaniste care îi erau pe plac. Ultimii urmaşi ai lui Tertullian, adepţi ai montanismului, au renunţat la învăţăturile montaniste şi au fost primiţi în Biserică în vremea Sf. Augustin.

5.2. Reacţia Bisericii

Cu toate că în secolul al II-lea Biserica recunoştea darul

29 Frigia a fost un centru tradiţional al religiei misterelor lui Cybele şi a consoartei ei Attis, religie practicată de Montanus înainte de convertire. Posibil ca stările extatice manifestate de Montanus şi de adepţii săi să fi fost o influenţă din partea acestei religii în care dansul frenetic era un ritual caracteristic, aşa cum susţine Bonwetsch. Vezi Bonwetsch, „Montanism", în *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. de Samuel McCaulez Jackson, New York, Funk and Wagnalls Company, 1910, vol. VII, p. 485.

profetic,[30] activitatea profetică a montaniştilor a stârnit curând împotrivire datorită faptului că, în cel puţin două privinţe, s-a deosebit radical de practica bisericilor, cu care acestea se obişnuiseră. În primul rând, Montanus şi grupul său de profeţi căutau să impresioneze inducând o stare de extaz, creând astfel o atmosferă propice pentru rostirea cuvintelor profetice. Montanus şi adepţii lui nu vorbesc ca mesageri ai lui Dumnezeu introducându-şi mesajele prin formula „Aşa vorbeşte Domnul!", ci vorbesc ca unii care sunt posedaţi de Dumnezeu, exprimându-se la persoana întâi: „Eu sunt Tatăl, Cuvântul şi Paracletul".[31] Altă profeţie suna astfel: „Eu sunt Domnul Dumnezeu Cel Atotputernic care sălăşluieşte în om ... nu sunt nici un înger şi nici un trimis, ci Eu, Domnul, Tatăl, am venit".[32] Acest fel de exprimare era considerată de contemporanii lor o blasfemie. Dacă profeţii Vechiului Testament au vorbit la persoana întâi, a fost pentru că ei vorbeau „în Duhul", dar nu tot aşa au profeţit Sila, Agab, fecioarele lui Filip Evanghelistul sau alţi profeţi cu care se lăuda Montanus, pretinzând că este succesorul lor. Apoi, Montanus, spre deosebire de profeţii recunoscuţi de biserici, pretindea că deţine revelaţia finală a Duhului Sfânt, ca şi când ceva ar fi lipsit învăţăturii lui Hristos sau a apostolilor. Ridicând aceste pretenţii, el determina bisericile să accepte profeţiile lui ca fiind „revelaţia deplină". El declara: „Domnul m-a trimis ca pe cel ales, cel care descoperă, cel care tălmăceşte această lucrare, această promisiune şi acest legământ, fiind forţat, ori că vreau ori că nu vreau, să învăţ acest gnosis al lui Dumnezeu". Această posedare de către Duhul care vorbea prin profet şi căreia profetul nu-i putea rezista este descrisă tocmai de Montanus: „Iată, omul este doar ca o liră ... Omul doarme, dar eu sunt treaz". Scrisoarea autorului anonim pe care o citează Epifanius arată că practica lui Montanus de a profeţi în transă nu este în acord cu ceea ce spune apostolul Pavel când afirmă că „Duhul proorocului este supus proorocului".[33]

Eusebiu din Cezarea arată că, pe lângă ciudăţeniile activităţii sale profetice, Montanus a intrat în disgraţiile Bisericii şi datorită dorinţei sale de mărire. Eusebiu scrie: „Se spune că, într-un sat din acea parte a Misiei, de lângă Frigia, Montanus s-a expus la atacuri din partea

30 Remus Rus, „Montanus", în *Dicţionar enciclopedic de literatură creştină din primul mileniu*, Bucureşti, Editura Lidia, 2003, p. 582.

31 Didim cel Orb, *De Trinitate*, III, 41.

32 Epifanie, *Haer.*, 48.11.

33 Epifanie, *op. cit.*., 48.4.

adversarilor săi, datorită patimii sale nestăpânite de mărire. Era unul dintre cei convertiţi de curând şi a ajuns posedat de un duh aşa încât a început deodată să delireze, fiind într-un fel de transă ecstatică, şi să bolborosească într-o limbă necunoscută, profeţind într-o manieră contrară obiceiului Bisericii, obicei care ne-a fost transmis prin tradiţie chiar de la început."[34]

Privitor la credinţa într-o întoarcere iminentă a lui Hristos, trebuie precizat că aceasta nu a caracterizat doar mişcarea montanistă. Exagerările montaniştilor s-au datorat, însă, faptului că, folosindu-se de instrumentul activităţii profetice, ei au transformat o credinţă într-o mişcare „de trezire" de tip apocaliptic, cu un puternic răsunet în rândul populaţiei creştine. Profeţii mişcării şi mulţi adepţi s-au mutat la Pepuza, aşa încât multe comunităţi creştine au rămas aproape abandonate.

Efectele negative ale mişcării montaniste au fost simţite în unele regiuni ale Bisericii şi în ce priveşte atitudinea faţă de canonul Noului Testament. Având în vedere faptul că mişcarea montanistă a avut loc într-o perioadă timpurie a bisericii când doctrinele nu au fost cristalizate, erezia aceasta a condus la o atitudine de neîncredere în unele scrieri profetice din secolul al II-lea. Mai mult, chiar *Apocalipsa lui Ioan* a ajuns să fie privită cu suspiciune, datorită faptului că a fost folosită de unii adepţi ai montanismului în sprijinul „Noii Profeţii".[35]

5.3. A fost montanismul o erezie?

Sursele primare despre montanism pe care le avem la îndemână sunt puţine, cele mai multe fiind scrise de către adversarii acestora. Istoricii care au evaluat montanismul au fost, fără îndoială, influenţaţi de aceste scrieri, aşa încât opinia majoritară este că această mişcare de trezire a fost o erezie. De altă părere sunt însă Bonwetsch, Schaff, de Labriolle şi Cecil Robeck, pentru care montanismul este un grup schismatic care nu era însă eretic.[36] Aceşti cercetători care în ultima perioadă au adoptat o poziţie mai favorabilă cu privire la montanism au evaluat mişcarea după două criterii: doctrina şi practica ei.

34 Eusebiu din Cezareea, *Istoria Bisericii*, v.xvi.7. Sursele primare cu privire la montanism sunt *Istoria Bisericii* de Eusebiu din Cezarea, scrierile lui Tertullian şi Epifanie şi câteva inscripţii din partea centrală a Frigiei.

35 „Montanism and Montanus", în *Eclyclopedia Britanica*.

36 Bonwetsch, „Montanism", în *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. VII, ed. de Samuel McCaulez Jackson, New York, Funk and Wagnalls Company, 1910; Philip Schaff, *Church History*, vol. II, Grand Rapids

Concluzia la care au ajuns este că din punct de vedere doctrinar, montanismul poate fi considerat ca o grupare ortodoxă, dar, în ce privește practica, este o grupare legalistă și extremistă.

Dar poate fi divorțată oare practica religioasă de doctrină în așa măsură încât una să fie schismatică iar cealaltă corectă? În reevaluarea pe care o face mișcării montaniste, Erich Nestler susține că în acest caz practica religioasă a determinat doctrina, întrucât majoritatea învățăturilor montaniste s-au bazat pe profețiile fondatorilor și ale adepților mișcării.[37] El studiază fenomenul montanist după trei criterii: 1) maniera în care montaniștii profețeau, 2) învățăturile care au rezultat din profeții și 3) hermeneutica fenomenului montanist.

Privitor la maniera în care montaniștii proroceau, „bolboroseala" și „cuvintele bizare" pe care le acuză criticii contemporani mișcării pare să facă referire la fenomenul glossolalic pe care l-a cunoscut și Tertullian, în perioada sa montanistă.[38] Întrucât fenomenul era destul de rar la sfârșitul secolului al II-lea, nu este surprinzător faptul că oponenții privesc *glossolalia* ca fiind o manifestare ciudată, în dezacord cu obiceiurile Bisericii de atunci. Profețiile care de cele mai multe ori urmau după vorbirea în limbi pot fi înțelese ca o tălmăcire a limbilor.[39] Starea ecstatică interpretată de adversarii montanismului ca „nebunie" sau „posedare demonică", nu trebuie neapărat privită ca o stare anormală. Cecil M. Robeck arată că, din patru locuri în care substantivul *ekstasis* apare în Noul Testament, trei apariții ale cuvântului se referă la stări de „transă" pe care le-au trăit apostolii Petru și Pavel (F.A. 10.10; 11.5; 22.17).[40] Așa cum arată Robeck, Biserica Catolică nu a fost deranjată în general de comportamentul extatic; ceea ce a deranjat în cazul montaniștilor pare să fi fost „forma extremă și nenaturală a extazului".[41] Nu trebuie pierdut din vedere faptul că acest entuziasm exagerat a constituit o marcă a ritualurilor păgâne din cadrul religiilor misterelor din Frigia. Asocierea

Eerdmans Publishing, republ. în 1970, pp. 423-424; Labriolle, *History and Literature from Tertullian to Boethius*, New York, A.A. Knopf, 1924; Cecil M Robeck, „Montanism: A Problematic Spirit Movement," *Paraclete* 15, no. 3 (1981); idem, *Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian, Cyprian*, Cleveland, Pilgrim Press, 1993; *idem*, „Tertullian and Prophetic Gifts," în *Paraclete* 13/3 din 1984.

37 Erich Nestler, „Was Montanism a Heresy?", pp. 67-78

38 Tertullian, *Contra Marcion*, 5.8.

39 E. Nestler, *op. cit.*, p. 69.

40 Cecil M. Robeck, *op. cit.*, pp. 62, 63.

41 *Ibid.*, p. 222.

montaniștilor cu comportamentul păgânilor frigieni se deduce din faptul că montaniștii au fost numiți de adversarii lor „frigieni" și „catafrigieni". Acuzația pe care i-au adus-o unii dintre oponenți lui Montanus și adepților lui că sunt posedați de Diavolul trebuie interpretată ca o exagerare. Cu siguranță, Biserica nu ar fi ezitat să-i considere de la început ca fiind posedați. Așadar, maniera intens harismatică în care își rosteau montaniștii mesajele profetice nu poate fi considerată ca fiind în total dezacord cu practica Bisericii din perioada apostolică și subapostolică. Ținând cont de faptul că majoritatea descrierilor ne parvin de la oponenți, acuzațiile trebuie privite ca fiind în mare parte subiective. Cu siguranță au existat exagerări care au fost în dezacord nu numai cu practica Bisericii, dar și cu învățăturile apostolului Pavel, așa cum am văzut mai sus.

Privitor la învățăturile care au rezultat din rostirile profetice ale lui Montanus și ale adepților lui, se pare că s-a exagerat mult. Bunăoară, afirmația că Montanus a pretins că este Paracletul pare forțată. Reluăm acele părți ale mesajelor lui Montanus care au fost considerate a fi problematice pentru a arăta că pot fi interpretate și altfel. Trei afirmații ale acestuia au stârnit reacții virulente din partea Bisericii:

1) „Eu sunt Domnul Dumnezeu cel Atotputernic care sălășluiește în om".

2) „Nu sunt nici un înger și nici un trimis, ci Eu, Domnul, Tatăl, am venit".

3) „Eu sunt Tatăl și Fiul și Paracletul".

Întrucât în textul lui Epifanie lipsește binecunoscuta formulă introductivă „Așa vorbește Domnul", formulă caracteristică profețiilor Vechiului Testament, s-a presupus că, vorbind la persoana întâi, Montanus s-a referit la sine însuși, pretinzând că el este Dumnezeu Tatăl, Fiul și Paracletul. Teologii contemporani, care consideră că darurile spirituale au operat în Biserică în toate perioadele istorice, interpretează aceste formulări ca fiind cuvintele lui Dumnezeu, nu ale profetului. De exemplu, Philip Schaff scrie cu privire la Montanus: „Din folosirea persoanei întâi pentru Duhul Sfânt în oracolele lui, adversarii au dedus greșit că el [Montanus, n.n.] s-a considerat a fi Paracletul sau, după cele afirmate de Epifanie, chiar Dumnezeu Tatăl".[42]

42 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, vol. II, p. 418.

Alte recomandări şi încurajări făcute de Montanus au fost, într-adevăr, interpretate în mod legalist de discipolii săi. De exemplu, recomandarea de a rezista în faţa persecuţiei a fost înţeleasă ca o interdicţie de a fugi de prigoană şi ca o obligaţie de a căuta martirajul.[43] În privinţa căsătoriei, trebuie menţionat faptul că montaniştii nu au interzis-o şi nici nu au încurajat desfacerea ei. În termeni mai categorici decât apostolul Pavel (1Cor 7.17-24) şi, poate, cu o motivaţie secundară în plus,[44] ei recomandă ca cei necăsătoriţi să nu caute să se căsătorească.

Din scrierile lui Tertullian, cunoaştem că ceea ce au respins în mod categoric montaniştii a fost cea de-a doua căsătorie pe care o considerau ca adulter, atât pentru laici cât şi pentru cler. Celor care rămâneau fără partenerul de viaţă li se recomanda abstinenţă totală.[45]

În fine, vom analiza învăţătura falsă de care sunt acuzaţi montaniştii cu privire la coborârea Noului Ierusalim în oraşul Pepuza. Apolinarie din Efes susţine că învăţătura aceasta îi aparţine lui Montanus care a dorit să adune mulţimi de creştini din întreaga lume acolo unde era el, la Pepuza şi în Timion.[46] Epifanie, pe de altă parte, susţine că această învăţătură îi aparţine Priscillei[47], însă Priscilla nu a identificat niciodată vreun loc la care se referă profeţia. Nici măcar în scrierea antagonistă a lui Apolinarie nu se afirmă că Montanus ar fi precizat clar că la Pepuza şi Timion se va pogorî Noul Ierusalim, ci doar că Montanus a numit cele două localităţi Ierusalim.[48] Aşadar,

[43] Cuvintele lui Montanus, aşa cum sunt redate de Tertullian, sunt: „Sunteţi expuşi la oprobiul public? Este spre binele vostru. Cel care nu este admonestat de oameni este admonestat de Dumnezeu. Nu fiţi descurajaţi; neprihănirea voastră v-a adus în această situaţie. De ce sunteţi descumpăniţi, că doar vă câştigaţi [prin aceasta, n.n.] lauda. Puterea voastră creşte atunci când sunteţi văzuţi de oameni. . . Nu aşteptaţi să muriţi în pat, nici în avorturi, nici în urma unei febre istovitoare, ci în martiraj, aşa încât Cel care a suferit pentru voi să fie proslăvit" – Tertullian, *De fuga in persecutione*, 9.

[44] Tertullian, *De virginibus velandis*, 16. Tertullian compară viaţa conjugală cu adulterul, întrucât dorinţa de a te uni cu o persoană de sex opus este la origine tot o poftă păcătoasă ca şi adulterul. „Aşadar, spune Tertullian, este bine ca bărbatul să nu se atingă de o femeie; fecioria este cea mai înaltă formă de sfinţenie, pentru că îl ţine pe om cel mai departe de adulter".

[45] S.v. „Montanism", în *Cyclopedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature*, editată de John McClintock şi James Strong, Grand Rapids, Baker Book House, 1969, vol. VI, p. 523.

[46] Epifanie, *op. cit.*, 49.1.

[47] Eusebiu, *op. cit.*, 5.18.

[48] C.M. Robeck, *op. cit.*, p. 175; E. Nestler, *op. cit.*, p. 72. Nestler compară ceea

acuzaţia cu privire la acest aspect al învăţăturii lui Montanus nu poate fi verificată cu certitudine. Chiar dacă admitem că atât el cât şi unii dintre adepţii lui ar fi prevestit întemeierea domniei de o mie de ani la Pepuza, aceasta nu ar afecta grav corectitudinea învăţăturilor în general.

Mişcarea montanistă a fost privită în general ca având o doctrină de factură ortodoxă, în special cristologia şi doctrina lor cu privire la Trinitate. La fel, învăţătura lui Tertullian a fost considerată a fi în totalitate ortodoxă. Neînţelegerile dintre montanişti şi Biserică au vizat etica şi practica creştină, nu atât de mult teologia. În practica lor religioasă, montaniştii se situau întotdeauna la extremă: recomandările la diferite forme de abstinenţă temporară erau interpretate şi aplicate ca ascetism, disciplina riguroasă a devenit o preocupare de bază a liderilor mişcării.

Dacă se poate imputa ceva montaniştilor privitor la învăţătura lor, cu siguranţă că cea mai gravă abatere a lor de la corectitudinea învăţăturilor Bisericii este pretenţia de a deţine o revelaţie suplimentară care completează învăţăturile lui Hristos şi ale apostolilor Săi. Montaniştii nu au renunţat niciodată la învăţătura Scripturii, dar importanţa ei a fost depreciată prin faptul că, în ochii montaniştilor, Biblia nu era revelaţia perfectă, nu era autoritatea finală sau regula de credinţă. Deseori chiar apostolii au făcut concesii în favoarea slăbiciunilor umane pe care montaniştii, se pare, nu erau pregătiţi să le facă (vezi 1Cor 7.36-40). Aşadar, noua hermeneutică a montaniştilor, enunţată cel mai bine de Tertullian, adaugă o fază superioară în istoria revelaţiei, fază pe care am putea să o numim dispensaţionalism. În cuvintele lui Tertullian, „Domnul a trimis Paracletul fiindcă natura slabă a omului nu a putut primi adevărul întreg deodată; a fost necesar ca disciplina să fie reglementată şi instaurată progresiv, până la punctul în care este făcută desăvârşită de Duhul Sfânt".[49] Sau, în altă parte: „Dacă Hristos a abrogat ceea ce a poruncit Moise fiindcă de la început nu a fost aşa ... atunci de ce nu ar putea Paracletul să modifice ceea ce a permis Pavel?"[50] Această nouă fază a revelaţiei se adaugă fazei

ce crede el că s-a întâmplat la Pepuza cu o situaţie similară care a avut loc pe la 1900 în statul Illinois, SUA, când liderul unei secte, John Alexander Dowie, a întemeiat un oraş numit Zion. Planul lui a fost să cumpere teren în multe ţări ale lumii şi să întemeieze o reţea de oraşe „Zion" (Sionuri) pe care să le populeze cu adepţii săi.

[49] Tertullian, *De virginibus velandis*, 1.

[50] Tertullian, *De monogamia*, 14; *De exhortatione castitatis*, 10.

religiei naturale, revelației Vechiului Testament și Evangheliei propovăduite de Hristos. Este revelația profetică de care numai cei care sunt pregătiți să ia aminte la mesajele Paracletului.[51]

Când evaluăm argumentația lui Tertullian, găsim că este clară, logică, aproape impecabilă. În spatele ei, însă, găsim spiritul avocatului roman care, așa cum se exprimă Robeck, „violează spiritul Epistolelor Pauline. Într-adevăr, multe din motivele pe care le-a avut Tertullian ca să țină aceste învățături au fost condiționate cultural sau au fost rezultatul presupozițiilor sale."[52]

În concluzie, majoritatea învățăturilor montaniste care au originea în profeție au fost exagerări care au afectat cu precădere practica religioasă a adepților mișcării. În doctrină, montaniștii s-au încadrat în general pe o linie corectă.

În opinia noastră, singura abatere gravă de la învățăturile Bisericii constă în noua hermeneutică propusă de adepții mișcării, care reclama o nouă fază a revelației, posibilă prin activitatea profetică a Paracletului, care vine să completeze învățăturile lui Isus și ale apostolilor. După Tertulian, cel puțin, revelația Paracletului este superioară și poate chiar altera revelația din fazele precedente. Așadar, ca să răspundem întrebării din subtitlul de mai sus, montanismul se situează la granița dintre erezie și mișcare schismatică. Așa cum am văzut, acuzațiile în baza cărora montanismul a fost catalogat ca erezie sunt în mare parte nefondate. Comparând „mica erezie" a „noii revelații" (care a avut consecințe cu precădere în planul eticii creștine) cu scrieri patristice considerate inspirate, nu putem decât să conchidem că montanismul a fost în esență o mișcare ortodoxă.[53]

---

51 John de Soyres, *Montanism and the Primitive Church*, Cambridge, Deighton Bell, 1878, retipărită la Lexington, ATLA, 1965, p. 58.

52 Cecil M. Robeck, *op. cit.*, p. 243.

53 Nestler compară doctrina montaniștilor cu *Păstorul lui Hermas*, o scriere creștină din secolul al II-lea, care s-a bucurat de o mare popularitate. A fost considerată canonică de Irineu, de Tertullian în perioada premontanistă, de Clement Alexandrinul și de Origen, cu toate că nu este nici pe departe atât de ortodoxă precum este montanismul. *Păstorul lui Hermas* nu menționează deloc numele lui Isus Hristos sau Logosul, ci doar Fiul lui Dumnezeu. Acesta este identificat cu Duhul Sfânt sau este prezentat ca îngerul de cel mai înalt rang, care are în subordinea sa alți șase îngeri (Altaner, *Patrologie*, pp. 55, 57). Un alt exemplu este Lactanius, un teolog din secolul IV, considerat a fi foarte ortodox. Ca și Hermas, acesta pretinde că Fiul lui Dumnezeu este Duhul Sfânt și, în plus, consideră că Diavolul este fratele lui Isus care ulterior a păcătuit, pierzându-și statutul (Altaner, *op. cit.*, p. 186).

5.4.Relevanța montanismului pentru doctrina și practica penticostalilor

Criticii Pentecostalismului consideră că penticostalii agreează montanismul ca pe o mișcare pnevmatică autentică. Faptul acesta le oferă acestor critici un argument împotriva penticostalilor: Întrucât montaniștii anunțau că ei sunt ultima generație de creștini înzestrați cu darul profeției, cum pot pretinde penticostalii că darurile Duhului Sfânt mai operează și astăzi în Biserică? Nu este montanismul un „călcâi al lui Ahile" pentru penticostali? Pe de altă parte, dacă montanismul s-a dovedit în timp a fi o erezie, de ce am crede, spun criticii penticostalilor, că mișcarea penticostală/ harismatică s-ar încadra în altă categorie când, de fapt, ea promovează experiențe pnevmatice similare, cu un accent puternic pe emoție, pe stări ecstatice și pe mesaje profetice? Așadar, pentru aceștia, activitatea pnevmatică a montaniștilor este o dovadă că activitatea harismatică a Duhului încetase înainte de apariția acestei mișcări și că pretențiile mișcării penticostale/harismatice din zilele noastre de a beneficia de lucrarea darurilor spirituale sunt nefondate.

Discreditarea penticostalilor pe baza unor practicii exagerate a unor grupări, fie ele chiar eretice, din secole îndepărtate este neîntemeiată și nu dovedește altceva decât prejudecată și o atitudine ostilă și polemică la adresa unei teologii pe care acești critici fie nu o înțeleg, fie nu o acceptă. Atacuri sau insinuări de tipul celor de mai sus vin, de regulă, din partea acelor teologi sau reprezentanți de confesiuni care consideră că operarea harismelor în Biserică a fost o realitate doar în perioada apostolică. Despre acest punct de vedere vom trata pe larg în ultimul capitol al studiului nostru.

Prin excesele sale, montanismul oferă în primul rând oricărei biserici sau grupări creștine contemporane un exemplu a ceea ce trebuie evitat în *praxis*-ul ei. Cu siguranță, regăsim excesele montanismului în unele secte quasi-creștine și chiar în anumite grupări harismatice cum a fost, spre exemplu, recenta mișcare cunoscută ca „Toronto Blessing". Penticostalismul clasic respinge atât excesele de această natură cât și tendințele de supraevaluare a activității profetice și de ridicare a acesteia la rang de revelație complementară.

Excurs 2

FILIOQUE

1. Introducere

Termenul *Filioque* (în latină „și [de la] Fiul") a ajuns să definească doctrina conform căreia Duhul Sfânt purcede și de la Fiul (*Credo ... in Spiritum Sanctum ... qui ex Patre Filioque procedit*). Această precizare nu apare în Crezul de la Niceea (325) și nici în cel de la Constantinopol (381), ci a fost folosită pentru prima dată în liturghia spaniolă în secolul al V-lea, intenția fiind aceea de a condamna erezia Ariană prin reafirmarea divinității Fiului. Termenul *Filioque* este adăugat Crezului Niceo-Constantinopolitan, la al treilea Conciliu de la Toledo, în anul 589, după ce a fost anterior introdusă în Simbolul Conciliului de la Toledo din 447. Noua versiune a Crezului s-a răspândit în mai multe regiuni ale Apusului în secolul al VIII-lea, acesta fiind privit ca o evoluție naturală și legitimă de către Biserica Apuseană, dar nu și de cea Răsăriteană. Constantinopolul l-a privit mai degrabă ca pe o viciere a textului original, acceptat la conciliile anterioare atât de episcopii răsăriteni cât și de cei din Apus. O altă obiecție a Bisericii Răsăritene a fost aceea că formula reflectă o concepție pur Apuseană asupra Trinității, cu care teologii bizantini nu erau de acord. Episcopii răsăriteni i-au învinuit întotdeauna pe cei apuseni nu numai de introducerea unei doctrine noi, ci și de încălcarea prevederilor Conciliului de la Efes (431), care prevedea că „nimeni nu poate propune, redacta sau formula o credință diferită de cea definită la Niceea de Sfinții Părinți asistați de Duhul Sfânt".[54] Desigur, teologii apuseni au avut întotdeauna contraargumente prin care au demonstrat că prevederile Conciliului de la Efes nu au fost interpretate de Părinții post-Niceeni în sensul rigid în care au fost înțelese în secolele al VIII-lea - al XI-lea. Conciliile care au urmat după Niceea au făcut adăugiri care nu au stârnit reacții de nici o parte, evident fără a „formula o credință diferită de cea definită la Niceea", așa cum nici *Filioque* nu

[54] DS 265

introduce o doctrină nouă.

Escaladarea conflictului între Răsărit și Apus pe marginea lui *Filioque* a fost întreținută de interese și mașinații politice. Când analizăm circumstanțele istorice în care s-a născut și s-a cristalizat doctrina, nu putem evita gândul că această controversă nu a fost decât puțin mai mult decât un pretext. De partea apuseană, Carol cel Mare, rege al francilor (768-814) și împărat al Apusului între 800-814, ofensat de eșecul căsătoriei cu împărăteasa Bizanțului, a hotărât să atace pretenția Constantinopolului la jurisdicție universală. O modalitate prin care a găsit că poate contesta autoritatea Constantinopolului a fost aceea de a acuza Răsăritul de erezie. Împăratul răsăritean nu putea pretinde că este succesorul împăraților creștini pentru că se închină icoanelor și pretinde că Duhul Sfânt purcede „de la Tatăl prin Fiul", nu „de la Tatăl și de la Fiul". Aceste acuzații aduse de Carol cel Mare în faimoasa sa *Libri Carolini*, trimisă papei în 792, au reprodus în parte motivele pentru care francii au respins formulările celui de al doilea Conciliu de la Niceea (787) și au declanșat interminabilul conflict dintre Răsărit și Apus pe tema *Filioque*. Cearta dintre apuseni și răsăriteni în privința lui *Filioque* a început prin atacurile la adresa răsăritenilor în cărțile caroline și folosirea lui *Filioque* în liturghie la Ierusalim de către călugării fracezi. Apusenii s-au opus protestelor Bisericii răsăritene și au decis adăugirea formală a lui *Filioque* la Crezul Neceo-Constantinopolitan la Conciliul de la Frioul, în 796. Adăugirea *Filioque* a fost acceptată și de Conciliul de la Aachen în 809. Doi papi din această perioadă, Papa Adrian I (772-795) și Papa Leo al III-lea (795-816), au avut o atitudine conciliantă; la început au susținut Crezul de la Niceea, dar și după ce au ajuns să fie de acord cu doctrina *Filioque*, au cerut episcopilor să omită termenul din Crez pentru a nu-i ofensa pe episcopii răsăriteni. Papa Leon al III-lea chiar a gravat crezul Niceo-Constantinopolitan (fără sintagma *Filioque*) pe două tăblițe de argint, un în greacă și cealaltă în latină, cu intenția de a le afișa în Basilica Sf. Petru. Episcopii însă, influențați de Carol, nu au ținut cont de sfatul papei.

De partea Bisericii din Răsărit, conflictul a fost întreținut de Fotie (810-895), un mirean care, din motive politice, ajunge Patriarh al Constantinopolului în 858. După ce împărăteasa Teodora este înlăturată, Patriarhul Ignatie este depus și el, fiind ridicat în scaun de împărătească. La propunerea episcopilor, Fotie, profesor de filosofie la Universitatea din Constantinopol, este hirotonit și de urgență ridicat în

scaunul patriarhal. La scurt timp după instalarea lui Fotie ca Patriarh, Papa Nicolae I declară numirea lui Ignatie de împărăteasa Teodora ca fiind canonică şi, astfel, îl depune pe Fotie. Intervenţia papei este considerată de Mihail al III-lea, împăratul Constantinopolului, ca un amestec în treburile Imperiului de Apus. La aceasta s-a mai adăugat şi conflictul asupra jurisdicţiei asupra Bulgariei. Fotie denunţă în 867 prezenţa misionarilor apuseni în Bulgaria şi îşi prezintă obiecţiile la *Filioque*. Un sinod ţinut în acelaşi an la Constantinopol îl depune şi excomunică pe papă. După asasinarea împăratului şi urcarea pe tron a lui Vasile, cel care l-a ucis pe împărat, Ignatie este reinstalat ca Patriarh, Fotie fiind anatemizat de un sinod de la Roma în 869. Deşi recunoscut de papă, Ignatie intră în conflict cu autoritatea eclesială de la Roma prin hirotonirea unui episcop pentru Bulgaria în 870. La moartea lui Ignatie în 877, Fotie este numit Patriarh de către împărat, numire care este recunoscută şi de Papa Ioan al VIII-lea în 879-880, la un sinod de la Constantinopol. În urma unui nou conflict, Fotie este depus de împăratul Leon al VI-lea. Se retrage într-o mănăstire unde rămâne până la sfârşitul vieţii. Fotie a fost primul teolog care a denunţat sintagma *Filioque* ca fiind o inovaţie. Lucrarea dedicată acestui subiect, *Mystagogia Spiritus Sancti*, a fost folosită pe scară largă de polemiştii răsăriteni din secolele XII şi XIII. Vehemenţa cu care şi-a susţinut punctul de vedere şi agresivitatea vocabularului (*Filioque* este „o erezie şi o blasfemie abominabilă"), au adâncit prăpastia dintre Răsărit şi Apus. Când, mai târziu, în urma schismei produsă de Fotius au hotărât să nu mai facă nici o concesie răsăritenilor, episcopii apuseni au adoptat doctrina *Filioque* ca o doctrină oficială a bisericii Romane, iar în secolul al XI-lea, în timpul Papei Benedict al VIII-lea (1012-1024) s-a hotărât introducerea ei în liturghie (în anul 1017). De la ceea ce putea rămâne doar o dezbatere în plan teologic, controversa legată de *Filioque* a devenit punctul doctrinar principal al rupturii dintre Răsărit şi Apus din anul 1054. O încercare de a ajunge la un compromis a fost făcută în 1439 la Conciliul de la Ferrara-Florenţa. Expresia „de la Tatăl *prin* Fiul" este acceptată de mulţi ortodocşi răsăriteni. Acceptarea acestei formulări a dus la o apropiere a Bisericii Ortodoxe de Biserica Catolică:

> Prelaţii greci au crezut că fiecare sfânt, precis în calitatea sa de sfânt, a fost inspirat de Duhul Sfânt şi, ca atare, nu a putut greşi în chestiuni privitoare la credinţă. Dacă ei [sfinţii părinţi] s-au exprimat diferit, ceea ce au vrut să spună trebuie în esenţă să fie în acord ... Odată ce Părinţii răsăriteni au acceptat că Părinţii latini au fost cei care au scris *Filioque* (ei n-au înţeles latina), subiectul a fost închis (la 29 mai). Era clar că Părinţi răsăriteni au spus acelaşi lucru [cu cei apuseni]; credinţa celor două biserici era identică; unitatea nu era numai posibilă, ci chiar obligatorie (3 iunie). În 8 iunie, credula latină cu privire la purcedere [a Duhului] a fost acceptată de sinodul răsăritenilor.[55]

Din nefericire, unitatea asupra acestui punct doctrinar nu a durat. În anii 1450, doar cu câteva decenii înainte de Reforma protestantă, Biserica Ortodoxă a rupt legătura cu Biserica Catolică sub presiunea Musulmanilor care tocmai au cucerit Răsăritul Europei şi care s-au temut că o alianţă a celor două biserici ar pune în pericol siguranţa Imperiului Otoman care se înfiripa. Cele două Biserici au rămas separate, iar doctrina *Filioque* este considerată şi astăzi ca una dintre divergenţele majore dintre ortodocşi şi catolici.

2. Mărturii patristice cu privire la Filioque

Prezentăm mai jos, în ordine cronologică, citate din Părinţii Bisericii, atât din Răsărit cât şi din Apus, care par să sprijine *Filioque*, cu toate că folosirea termenului înainte de secolul al V-lea este anacronică:

2.1. Tertullian (216 d.Hr.)

„Eu cred că Duhul nu purcede altfel decât de la Tatăl prin Fiul" (*Contra Praxeas* 4.1).

2.2. Origen (254 d.Hr.)

„Noi credem că sunt trei Persoane: Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt; şi credem că nici unul nu este nenăscut cu excepţia Tatălui. Admitem, cu multă pioşenie şi cu adevăr, că toate lucrurile au fost făcute prin Cuvânt şi că Duhul Sfânt este Cel mai măreţ şi primul în timp dintre toate cele care au fost făcute de Tatăl prin Hristos" (*Comentariu la Ioan* 2:6).

---

55 *New Catholic Encyclopedia*, vol. V, pag. 972-973.

2.3. Maxim Mărturisitorul (254 d.Hr.)

„Prin natura Sa, Duhul Sfânt își are originea Ființei Sale în Tatăl, prin Fiul care este născut" (*Quest. Thalassium*, 63).

2.4. Ilarion de Poitiers (357 d.Hr.)

„Cu privire la Duhul Sfânt ... nu este necesar să vorbim despre El Cel care trebuie recunoscut, care este de la Tatăl şi de la Fiul, sursele Lui" (*Trinitate* 2.29).

„Având în vedere faptul că înainte de veşnicie Singurul născut [Fiul] a fost născut din Tine [din Tatăl], când punem capăt oricărei ambiguități a exprimării şi oricărei dificultăți de înțelegere, mai rămâne doar aceasta: El a fost născut. Tot aşa, chiar dacă nu înțeleg cu mintea mea, în conştiința mea mă țin de adevărul că Duhul Tău cel Sfânt este de la Tine, prin El" (*Trinitate*, 12.56).

2.5. Didimus cel Orb (362 d.Hr.)

„Aşa cum am înțeles noi discuțiile ... cu privire la natura imaterială, tot aşa trebuie să recunoaştem acum că Duhul Sfânt primeşte de la Fiul ceea ce constituia propria Sa natură ... Şi despre Fiul se spune că a primit de la Tatăl chiar acele lucruri prin care exista. Căci nici Fiul nu are nimic altceva decât ceea ce I s-a dat de către Tatăl şi nici Duhul Sfânt nu are vreo altă substanțo decât ceea ce i s-a dat de către Fiul" (*Duhul Sfânt* 37).

2.6. Vasile cel Mare (375 d.Hr.)

„Prin Fiul, care este Unul, El [Duhul Sfânt] este unit cu Tatăl, care Unul este, şi cu Sine completează Binecuvântata Trinitate" (*Duhul Sfânt* 18.45). „Bunătatea naturii [divine], sfințenia [acelei] naturi şi demnitatea regească ajunge de la Tatăl prin Singurul Născut [Fiu] la Duhul Sfânt. Faptul că mărturisim Persoanele în această manieră nu afectează sfânta dogmă cu privire la monarhia [Tatălui]" (*Duhul Sfânt*, 18.47); „... ceea ce Fiul este pentru Tatăl, aceea este şi Duhul pentru Fiul, în conformitate cu ordinea veche a numelor din formula de botez" (*Duhul Sfânt*. 18, trad. din P.G. XXXII, 147).

2.7. Ambrozie din Milan (381 d.Hr.)

„Întocmai după cum Tatăl este izvorul vieții, tot aşa sunt mulți cei care au afirmat că şi Fiul este numit izvor al vieții. De exemplu, se spune: «Cu Tine, Atotputernice Dumnezeu, Fiul Tău este izvorul vieții, adică, izvorul Duhului Sfânt». Fiindcă Duhul este viață, aşa cum spune Domnul:«Cuvintele pe care vi le-am spus Eu, sunt duh şi viață [Ioan 6.63]». (*Duhul Sfânt* 1.15.152); „Duhul Sfânt, când purcede de la Tatăl şi de la Fiul, nu se separă de Tatăl şi nu se separă de Fiul" (*Duhul Sfânt* 1.2.120).

2.8. Epifanie de Salamina (315-403)

Paraclete „nu trebuie considerat ca fiind separat de Tatăl şi de Fiul, întrucât El este de aceeaşi substanță şi divinitate cu Ei" (*Ancor.*, viii, în P.G. XLIII, 29, 30) şi „El este de la Tatăl şi de la Fiul ... În afară de Tatăl, nimeni nu cunoaşte pe Duhul decât Fiul de la Care purcede şi din Care primeşte" (*Ancor.*, xi, în P.G. XLIII, 35).

2..9. Crezul Atanasian (400 d.Hr.)

„Noi venerăm un singur Dumnezeu în Trinitate şi Trinitatea în unitate ... Tatăl nu a fost făcut, creat sau născut de cineva. Fiul este numai de la Tatăl, fără să fi fost făcut sau ceat, ci doar născut. Duhul Sfânt este de la Tatăl şi de la Fiul, nu este făcut nici cerat şi nici născut, ci purcede [de la Tatăl şi de la Fiul]"

2.10. Chiril al Alexandriei (370-444)

„Când Duhul Sfânt vine în inimile noastre, ne face asemenea lui Dumnezeu, fiindcă El purcede de la Tatăl şi de la Fiul"; „Duhul Sfânt nu este separat de Fiul, fiindcă El este numit Duhul Adevărului şi Hristos este Adevărul; aşadar, El purcede şi de la El [de la Hristos], tot aşa după cum purcede de la Dumnezeu Tatăl". (Epist., xvii, *Ad Nestorium, De excommunicatione*, în P.G. LXXVII, 117). „Chiar dacă, de fapt, Duhul Sfânt purcede de la (*ek*) Tatăl, El vine însă prin Fiul şi este proprietatea Sa; orice lucru ne vine, într-adevăr, prin Fiul din (*para*) Tatăl" (PG 74, 281A).

2.11. Sf. Augustin (354-430)

Purcederea Duhului Sfânt este „de la Tatăl şi de la Fiul (*Filioque*)" (*De Trinitate* 5.12; 15.29; 15.45). Duhul purcede de la Tatăl şi de la Fiul „ca de la un singur principiu" (*De Trinitate* 5.15). „Tatăl este Cel care I-a dat Fiului să fie, după cum El însuşi este, principiul de la care purcede Duhul Sfânt"

2.12. Conciliul de la Toledo (447 d.Hr.)

„Credem într-un singur Dumnezeu adevărat, Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt, Făcătorul a toate văzute şi nevăzute. ... Duhul este de asemenea Paraclete, care nu este nici Tatăl nici Fiul, ci purcede de la Tatăl şi de la Fiul. Aşadar, Tatăl este nenăscut, Fiul este născut, Duhul este nenăscut dar purcede de la Tatăl şi de la Fiul".

2.13. Conciliul Niceea II (787 d.Hr.)

„Noi credem în Duhul Sfânt, Domnul şi Dătătorul vieţii, care purcede de la Tatăl prin Fiul" (Mărturisirea de credinţă).

3. Baze biblice ale purcederii Duhului Sfânt

Scriitorii inspiraţi ai Sfintelor Scripturi folosesc diferite nume pentru Duhul Sfânt, nume care au fost interpretate de unii ca sugerând purcederea Duhului atât din Tatăl cât şi din Fiul. Aceste nume sunt: Duhul Fiului (Gal 4.6), Duhul lui Hristos (Rom 8.9), Duhul lui Isus Hristos (Filip. 1.19), Duhul Tatălui (Mat 10.20), Duhul lui Dumnezeu (1Cor 2.11). Aceste versete par a atribui Duhului Sfânt aceeaşi relaţie cu Fiul cât şi cu Tatăl. O sumedenie de versete se referă, apoi, la trimiterea Duhului de către Fiul (Lc 24.49; Ioan 15.26; 16.7; 20.22; F.A. 2.33; Tit 3.6), cât şi la trimiterea Duhului de către Tatăl (Ioan 14.26; cf. 14.16). Textul cel mai important pentru doctrina *Filioque* este, însă, Ioan 15.26.

„Când va veni Mângâietorul, pe care-l voi trimite de la Tatăl, adică Duhul Adevărului care purcede de la Tatăl, El va mărturisi despre Mine" (Ioan 15.26).

Versetul acesta poate fi folosit ca argument pentru poziţia ortodoxă moderată, conform căreia Duhul Sfânt purcede „de la Tatăl, *prin* Fiul". De două ori este precizat în acest text faptul că Duhul este „de la Tatăl" şi niciodată că ar purcede de la Fiul. Isus afirmă însă că Fiul este Cel care îl trimite pe Duhul. Înţelegem, deci, că şi cea de-a doua Persoană a Trinităţii participă, într-un fel sau altul, la purcederea Duhului. Rolul Fiului pare a fi acela de Iniţiator al acestei purcederi. Aşadar, expresia „prin Fiul", acceptată de mulţi teologi ortodocşi, nu trebuie înţeleasă în sensul unei egalităţi între Fiul şi Tatăl, ca sursă a Duhului Sfânt. De fapt, prepoziţia διά elimină această posibilitate, întrucât numai prepoziţiile ἐκ sau ἀπό sugerează existenţa unei surse din care sau de la care purcede Duhul. Expresia „prin Fiul" nu trebuie înţeleasă nici în sensul unei „scurgeri" a Duhului prin cea de-a doua Persoană, ca şi când Fiul ar fi un „canal" de transmitere a Duhului de la Tatăl spre oameni. Mai degrabă, precizarea „prin Fiul" este o referire la co-participarea Fiului la trimiterea Duhului. Această participare nu denotă nicidecum o poziţie de subordonare a Duhului faţă de Fiul, ci trebuie înţeleasă pur şi simplu ca o iniţiere a purcederii. Cuvintele lui Isus „Îl voi trimite" pe care le foloseşte aici cu referire la Duhul Sfânt nu înseamnă cu nimic mai mult decât ceea ce spune El în altă parte: „Şi Eu voi ruga pe Tatăl şi El vă va da un alt Mângâietor" (Ioan 14.16). Iniţiativa Fiului în purcederea Duhului constă, de fapt, în pledoaria Fiului înaintea Tatălui ca Duhul să fie trimis ucenicilor, ca înlocuitor al Său. Faptul că Fiul este Iniţiatorul şi nu Tatăl sau Duhul Sfânt este cât se poate de logic - Fiul este Cel care şi-a săvârşit misiunea pe pământ şi care trebuia să asigure continuitatea lucrării pe care a început-o. Lucrarea de mântuire era săvârşită, în sensul că s-a plătit un preţ de răscumpărare pentru păcatele omenirii. Trebuia continuată acum prin aproprierea de către fiecare credincios a beneficiului lucrării Fiului şi această fază a mântuirii nu putea fi realizată decât prin lucrarea celei de a treia Persoane a Dumnezeirii, Duhul Sfânt.

Pentru a dovedi purcederea Duhului şi de la Fiul, unii teologi catolici folosesc ca argument textul din Ioan 20.21-22: „Isus le-a zis din nou: «*Pace vouă! Cum M-a trimis pe Mine Tatăl, aşa vă trimit şi Eu pe voi.*» După aceste vorbe, a suflat peste ei şi le-a zis: «*Luaţi Duh Sfânt!*»". În opinia noastră, utilizarea acestui text în argumentaţie este improprie întrucât nu conţine nici o informaţie suplimentară care să ne permită identificarea rolului lui Isus ca sursă a Duhului sau ca

intermediar în transmiterea Duhului. Faptul că Duhul se acordă prin intermediul unei persoane, nu justifică identificarea acelei persoane cu sursa de la care porneşte Duhul. O astfel de identificare ar trăda o concepţie greşită despre Duhul, ca o putere impersonală de tipul *manei*, ce poate fi înmagazinată într-o persoană şi folosită după bunul plac al „posesorului". Când Domnul a luat din Duhul care era peste Moise şi L-a pus peste cei şaptezeci de bătrâni ai lui Israel, nu a luat din duhul lui Moise, nici din Duhul care era proprietatea lui Moise, ci din Duhul Său care era şi peste Moise (Num 11.17, 25, 29). Şi apostolii şi-au pus mâinile peste credincioşi pentru primirea Duhului. Evident, nimeni nu şi-a închipuit că ei au fost sursa Duhului; nu au fost decât nişte canale prin care Duhul S-a pogorât peste samariteni şi peste cei doisprezece ucenici din Efes (F.A. 8.15-17; 19.6). Rolul lui Isus în pasajul de mai sus este mai proeminent decât cel al apostolilor. Isus este aici Iniţiatorul pogorârii Duhului peste ucenici. Imperativul verbului „Luaţi!" *nu* trebuie înţeles însă ca un indiciu că Isus ar fi fost privit ca sursă a Duhului. El nu a fost decât un mijlocitor al Duhului.

Pentru a evalua relevanţa acestor texte pentru doctrina *Filioque*, trebuie să vedem mai întâi care este semnificaţia pe care o acordă termenului cei care l-au propus, anume, catolicii. Din punctul lor de vedere, Scriptura arată că Duhul purcede atât de la Tatăl cât şi de la Fiul. Relaţiile externe ale Persoanelor Trinităţii zugrăvesc relaţiile interne. Întocmai după cum, pe plan extern, Tatăl L-a trimis pe Fiul în lume la împlinirea vremii, tot aşa şi pe plan intern Fiul purcede de la Tatăl în Trinitate. Întocmai după cum, în plan extern, Duhul este trimis în lume de către Fiul în aceeaşi măsură în care este trimis de Tatăl (Ioan 15.26; F.A. 2.33), pe plan intern el purcede atât de la Tatăl cât şi de la Fiul. De aceea Duhul este numit „Duhul Fiului" (Gal 4.6), nu doar Duhul Tatălui (Mat 10.20). Catolicii, deci, înţeleg prin termenul *Filioque* purcederea ipostatică din veşnicie a Duhului din Fiul, nu doar o trimitere a eternului Duh Sfânt în lume, ca înlocuitor al Fiului şi continuator al lucrării mântuitoare începută de El.[56]

Din perspectivă ortodoxă, cuvântul „purcede" (în latină, *processio*) se referă la „originea ipostatică" din veşnicie a Duhului. Ortodocşi fac distincţie între două feluri de „purcedere". Primul tip

56 Karl Heinz Neufeld, „Filioque", în *Handbook of Catholic Theology*, ed. de Wolfgang Beinert şi Fracis Schüssler Fiorenza, New York, Crossroad Publishing Co., 1995, p. 254.

este „purcederea ipostatică", expresie care poate fi tradusă prin „a fi născut" (ca în cazul Fiului) sau cu „a purcede de la Tatăl" (aşa cum este folosită în cazul Duhului). Cel de-al doilea tip de purcedere poate fi numită „purcedere energetică". Aceasta nu vizează deloc Esenţa Divină care este transcendentă şi, deci, inaccesibilă oricărei fiinţe create. Ea vizează Energiile Divine, accesibile omului prin participarea lui la viaţa Dumnezeirii, prin împărtăşirea de către el a Naturii Divine. Energiile Divine sunt Viaţa lui Dumnezeu care „înconjoară" Esenţa Divină. Folosim pluralul „energii" nu pentru că ar exista mai multe; este o singură Energie Divină care, însă, ia forme multiple în experienţa omului, forme care sunt percepute şi numite diferit de om (vezi toate numele şi atributele lui Dumnezeu). Deci, termenul „Energiile Divine" se referă la modul de manifestare al Trinităţii. Acesta este sensul în care ortodocşi acceptă ideea că Duhul purcede „energetic" de la Tatăl prin Fiul. Repetăm, această purcedere, nu are nici o conotaţie ontologică, nefăcând referire la originea ipostatică a Duhului.

În opinia noastră, textele biblice analizate mai sus nu fac referire la „originea ipostatică" eternă a Duhului, purcedere ce subliniază consubstanţialitatea Duhului cu Tatăl şi cu Fiul, ci vizează dinamica vieţii divine, un act divin propriu istoriei mântuirii (*Heilsgeschichte*), şi anume, actul trimiterii Duhului Sfânt în lume ca şi continuator al lucrării de mântuire săvârşită de Hristos. Când sintagma *Filioque* este privită în lumina activităţii divine, şi nu ontologic, ea nu constituie nici o ameninţare la ortodoxia învăţăturii Bisericii cu privire la Duhul Sfânt.[57]

4. Concluzie

În opinia noastră, textele patristice timpurii, deşi nu fac întotdeauna distincţie între „originea ipostatică şi dintotdeauna" a Duhului şi „purcederea energetică" a Lui atunci când tratează despre purcederea Duhului Sfânt „de la Fiul" sau „prin Fiul", se referă de cele

57 Soluţia care face „distincţia dintre Ipostasul Duhului Sfânt şi energia pe care El o face văzută *ex Patre Filioque*" este prezentată şi de Paul Evdokimov în *Prezenţa Duhului Sfânt în Tradiţia Ortodoxă*, trad. din franceză de Pr. Dr. Vasile Răducă, Bucureşti, Editura Anastasia, 1995, p. 78-82.

mai multe ori la cel de-al doilea tip de purcedere, şi anume, la misiunea terestră a Duhului, la trimiterea Duhului Sfânt ca *act* în istoria mântuirii. Desigur, conciliile de mai târziu, ca de exemplu Conciliul al II-lea de la Lyon (1274), au discutat despre *Filioque* ca despre o doctrină ce se pronunţă asupra „purcederii ipostatice" a Duhului.

Dacă ar fi să evaluăm părţile angajate în această controversă teologică, suntem de opinia că teologii catolici par a fi mai conciliaţi în problema lui *Filioque* decât teologii ortodocşi, întrucât nu insistă pe diferenţa de formulare ci pe interpretarea asemănătoare a fiecărei formulări.[58] În opinia catolicilor, atât Părinţii latini (care folosesc cu precădere formularea „de la Tatăl şi de la Fiul") cât şi Părinţii greci (care afirmă purcederea Duhului „de la Tatăl prin Fiul") exprimă aceeaşi idee: formula grecească ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ exprimă ordinea în care Tatăl şi Fiul sunt „principiul" Duhului Sfânt şi denotă egalitatea lor ca „principiu", pe când formularea latină *ex Patre Filioque* exprimă direct această egalitate, ordinea fiind exprimată doar implicit. Fiul Însuşi purcede de la Tatăl, spun catolicii, şi primeşte de la El virtutea de a fi „principiul" Duhului Sfânt. Se subînţelege, deci, că doar Tatăl este *principium absque principio* (*aitia anarchos prokatarktike*) şi că, prin comparaţie, Fiul este un „principiu intermediar".[59] Chiar şi teologii greci din secolele XIII şi XIV au recunoscut că cele două prepoziţii în greacă ἐκ (din, de la) şi διά (prin) înseamnă în acest caz acelaşi lucru, dar că ἐκ se potriveşte mai bine Primei Persoane a Trinităţii, ca Sursă a celorlalte, pe când διά se potriveşte celei de a doua Persoane, Fiul, care El Însuşi vine de la Tatăl.[60] Teologii catolici insistă pe faptul că terminologia folosită atât de Părinţii răsăriteni cât şi de cei apuseni este variată aşa încât nu de puţine ori latinii formulează doctrina asemănător grecilor şi viceversa. Aşa după cum Ciril din Alexandria, Epifanie şi alţi greci afirmă că Duhul Sfânt purcede *ex utroque*,[61] tot aşa mai mulţi latini nu au

[58] De exemplu, Yves Congar propune o traducere mai explicită a lui *Filioque*, şi anume, „de la Tatăl ca Sursă absolută şi de la Fiul" sau, pur şi simplu, cade de acord cu formularea episcopilor greci - ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ - în *I believe in the Holy Spirit*, p. 206.

[59] Toma D'Aquino subliniaza, totusi, un singur principiu fara sa faca referire la un principiu primar si altul secundar. Dupa el, Tatal si Fiul formeaza împreuna singurul principiu al purcederii *Unus Spirator*. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Letter to Marinus*, PG 91, 136.

[60] s.v. „Filioque", în *Catholic Encyclopaedia*.

[61] În spatele formulei *ex utroque* stă ideea de purcedere ca *actus substantiae ex substantia*. Fiindcă substanţa Sfintei Treimi este una, înseamnă că fiecare Persoană a Treimii participă la propria sa purcedere.

considerat că se îndepărtează de doctrina bisericii lor atunci când s-au exprimat asemănător grecilor. De exemplu, Tertulian afirmă „Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium".[62] Ilarie de Poitiers, şi mai direct, într-o rugăciune adresată Tatălui, îşi exprimă dorinţa ca, împreună cu El şi cu Fiul, să-L adore şi „pe Duhul Sfânt care vine de la Tine *prin* Singurul Tău Fiu",[63] după ce, mai sus în acelaşi tratat, afirmase: „... trebuie să-L mărturisim pe Duhul Sfânt ca venind de la Tatăl şi de la Fiul".[64] Nu putem trece peste faptul că şi dintre Părinţii răsăriteni au fost unii care s-au străduit să explice colegilor greci că expresia *Filioque*, atunci când este înţeleasă bine, nu contravine învăţăturii ortodoxe ci, dimpotrivă, este susţinută chiar de unii Părinţi greci. Iată cum explică Sf. Maxim Mărturisitorul semnificaţia sintagmei *Filioque*:

> [Romanii] au adus dovezi unanime din scrierile Părinţilor latini şi, de asemenea, din studiul pe care l-a făcut Chiril din Alexandria pe Evanghelia după Sf. Ioan. Pe baza acestor texte, ei au arătat că nu L-au făcut pe Fiul cauza Duhului – ei cunosc, de fapt, că Tatăl este singura cauză a Fiului şi a Duhului, a primului prin naştere şi a celuilalt prin purcedere – şi că, profesând purcederea prin El [prin Fiul], au pus în evidenţă astfel unitatea şi identitatea esenţei [divine].[65]

Putem desprinde din cuvintele Sf. Maxim Mărturisitorul atitudinea aceea conciliantă pe care am văzut-o la latini. El încearcă să explice răsăritenilor că *Filioque*, deşi a originat în Apus, poate fi adoptată ca o învăţătură a întregii Biserici.

Impresia noastră este că raţiunile pentru care doctrina *Filioque* a ajuns „mărul discordiei" între Răsărit şi Apus, între Biserica Ortodoxă şi cea Catolică, au fost mai degrabă de natură politică. Controversa s-a înteţit în ritmul escaladării conflictelor de jurisdicţie şi putere eclesială dintre Roma şi „Noua Romă", Constantinopolul. Cardinalul Yves Congar, unul dintre marii teologi istorici ai secolului XX, arată că doctrina *Filioque*, cu toate că domină scena disputelor teologice dintre catolici şi ortodocşi de mai bine de un mileniu, nu a apărut ca rezultat al unei polemici între Răsărit şi Apus. El afirmă: „Este extrem de

[62] *Contra Prax.*, iv, în P.L. II, 182.

[63] *De Trinitate*, lib., XII, n. 57, în P.L. X, 472.

[64] *De Trinitate*, lib. II, 29, în P.L. X, 69.

[65] Sf. Maxim Marturisitorul, *Letter to Marinus*, PG 91, 136.

important să notăm faptul că Apusul a profesat *Filioque*, prin Părinții și conciliile lui, într-o perioadă când era în comuniune cu Răsăritul și Răsăritul era în comuniune cu Apusul".[66]

Astăzi, în timp ce poziția oficială a Bisericii Ortodoxe și a Bisericii Catolice rămâne de neclintit în privința lui *Filioque*, tot mai mulți teologi și episcopi ortodocși și catolici renunță la prejudecățile din trecut și consideră că nu trebuie să existe discuții între cele două biserici asupra acestei chestiuni. Teologul ortodox Boris Bobrinskoy[67] arată trei curente de gândire în lumea ortodoxă cu privire la această chestiune și la relația dintre cele două biserici:

1) Curentul tradiționalismului conservator reprezentat de teologii Z. Rossis, Ch. Androutsos, P. Trembellas, mitropolitul Macarie și alții. Curentul acesta de gândire este promovat în dogmaticile școlare din ultimile 8-9 veacuri. Despre promotorii ei, Bobrinskoy scrie: „Învățământul lor are același fundament ca și cel al lui Fotie, însă ei nu fac o legătură între doctrina purcederii și o sinteză teologică și ecclesiologică globală".[68]

2) Al doilea curent de gândire consideră că problema *Filioque*, care ar fi putut să rămână la nivelul unei simple deviații, a fost exagerată de-a lungul secolelor, fapt care a dus la separarea celor două mari Biserici. Reprezentantul cel mai important al acestei linii de gândire este istoricul B. Bolotov,[69] care, mânat de un spirit conciliator, consideră că atât adăugarea lui *Filioque* cât și formula ortodoxă enunțată de Fotie ἐκ μονοῦ τοῦ πατρὸς („numai de la Tatăl") sunt, de fapt, două teologumene. În acest caz, *Filioque* nu ar mai trebui să constituie o problemă între cele două biserici întrucât, ca și formula fotiniană, nu este decât o încercare de a explica relația dintre Persoanele Trinității. Expresia ἐκ μονοῦ τοῦ πατρὸς explică relația dintre Tatăl și Duhul, iar *Filioque* pe cea dintre Fiul și Duhul. Bolotov propune adoptarea expresia διὰ τοῦ υἱοῦ, „prin Fiul", expresie care, așa cum am văzut, a fost agreată de unii Părinți. Părintele Stăniloaie, însă, avertizează că linia de demarcație dintre o teologumenă și o eroare nu este chiar atât de înceţoşată încât să nu se poată face

66 Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. III - *Le Fleuve de Vie coule en Orient et en Occident*, Paris, Les Editions du Cerf, 1980, trad. în engl., *I believe in the Holy Spirit*, 1983, vol. III, p. 50.

67 B. Bobrinskoy, *Le Mystere de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, p. 294.

68 *Ibidem*.

69 B. Bolotov, „Theses sur le Filioque", în *Istina* nr. 3-4, 1972, p. 261-289.

deosebire între cele două:

> Ținem totuși să menționăm că expresia «numai de la Tatăl» nu este o simplă teologumenă, ci un punct de credință, căci ea redă doar printr-un alt cuvânt afirmarea unanimă a Părinților din primele secole creștine despre monarhia Tatălui... Întrucât *Filioque* contrazice doctrina părinților despre monarhia Tatălui, cât și expresia credinței comune din Crezul niceo-constantinopolitan, socotim că ea cade în afara granitei teologumenelor, în sfera erorilor. Căci socotim de la sine înțeles că teologumena trebuie să fie o explicație a ceea ce se cuprinde implicit într-o formulare de credință, nu o contrazicere a ei. Pentru că altfel nu mai știm care este deosebirea dintre o teologumenă și o eroare.[70]

Printre cei care aderă la poziția conciliantă a lui Bolotov se găsesc alți trei mari teologi ortodocși din vremea noastră: Episcopul Kallistos Ware (cunoscut înainte de a îmbrățișa ortodoxia ca Timothy Ware), Sergiu Bulgakov și Paul Evdokimov. Episcopul ortodox Kallistos Ware care înainte s-a opus cu înverșunare doctrinei *Filioque*, afirmă: „Controversa *Filioque* care ne-a despărțit timp de mai multe secole este mai mult decât o chestiune de tehnicalitate, dar nu este de nesoluționat. Având în vedere poziția fermă pe care am avut-o când am scris [cartea] *The Orthodox Church*, cu douăzeci de ani în urmă, acum, după studii mai aprofundate, eu cred că problema ține mai degrabă de domeniul semanticii și a sublinierilor diferite, nu de vreo diferență doctrinară de bază".[71] Tot pe terenul semanticii aduce discuția și părintele Sergiu Bulgakov când afirmă că toată discuția în jurul lui *Filioque* nu este decât o „logomahie".[72] Ca și Bolotov, propune renunțarea atât la formula fotiniană cât și la *Filioque*, și înlocuirea acestora cu „prin Fiul". Pentru Paul Evdokimov, dificultatea înțelegerii purcederii Duhului nu este una de natură semantică, ci una conceptuală. El explică:

> Formula ἐκ μονοῦ τοῦ πατρὸς și opusul său, *Filioque*, sunt amândouă unilaterale și nu recunosc caracterul treimic al relațiilor. Întreaga dificultate, care rupe echilibrul și falsifică perspectiva trinitară corectă, vine din conceperea nașterii și purcederii ca rezultat de producere, de origine și de

70 Dumitru Stăniloaie, „Purcederea Duhului Sfînt dela Tatăl și relația lui cu Fiul ca temei al îndumnezeirii și înfierii noastre", în *Ortodoxia*, An XXXI, nr. 3-4, 1979, p. 584.

71 *Diakonia*, citat de Elias Zoghby în *A Voice from the Byzantine East*, p. 43.

72 S. Boulgakoff, *Le Paraclet*, Paris, 1946.

dependență cauzală. Ori pe planul relațiilor reciproce, Persoanele divine sunt „supracauzale"... Dialectica cauzală trebuie să lase locul dialecticii Revelației Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt, unui sistem de relații *triple* ale Iubirii treimice... Nu este vorba de relațiile dintre Tatăl și una dintre Cele două Persoane, ci de relațiile Celui Care Se descoperă și ale Celor Care Îl descoperă. Aici formula *per Filium* înseamnă și explică faptul că *Filioque* nu poate fi ortodox, decât fiind echilibrat de formula corespondentă *Spirituque*. Sensul acestor două formule este în afirmația că fiecare Persoană trebuie contemplată simultan în relația Sa cu Celelalte Două. Astfel, Fiul în nașterea Sa primește din Tatăl pe Duhul Sfânt și deci în Ființa Sa este etern inseparabil de Duhul Sfânt; El este născut *ex Patre Spirituque*. De asemenea, Duhul Sfânt purcede din Tatăl și Se odihnește peste Fiul, ceea ce corespunde lui *per Filium* și lui *ex Patre Filioque*. Găsim astfel *que*, *per* sau *dia* oriunde se abordează relația interipostatică, întotdeauna treimică. Tatăl naște pe Fiul cu participarea Duhului Sfânt și Îl purecede pe Duhul cu participarea Fiului și chiar nenașterea Sa comportă participarea Fiului și a Duhului Sfânt, care mărturisesc despre aceasta, prin faptul că vin din El ca din Izvorul lor unic.[73]

Așadar, pentru Evdokimov, purcederea Duhului Sfânt nu poate fi înțeleasă etiologic, ci numai prin renunțarea la dialectica cauzală (nenaștere, naștere și purcedere) în favoarea dialecticii revelației interpersonale a Treimii. Depășind falsa problematică a cauzalității, formulele diferite propuse de Apus și de Răsărit, spune Evdokimov, par a nu fi contradictorii, ci complementare.[74]

3) Al treilea curent de gândire privitor la importanța lui Filioque pentru relația dintre Biserica Ortodoxă și cea Catolică susține că adaosul lui *Filioque* la Crezul comun este problema majoră care distruge relația dintre cele două biserici. În opinia lui Vladimir Lossky, reprezentantul cel mai autoritativ al acestei linii de gândire, *Filioque* este și rămâne „unica rațiune dogmatică a separației dintre Orient și Occident. Toate celelalte divergențe, care în mod istoric au însoțit sau au urmat adaosul, în măsura în care au avut o importanță doctrinală în această confruntare, au fost atașate mai mult sau mai puțin direct la determinația principală (adică la *Filioque*, n.n.)".[75]

În opinia noastră, curentul de gândire moderat, prezentat la pct. 2 de mai sus, arată că un punct unitar de vedere asupra purcederii Duhului Sfânt este posibil, dacă se consideră că formulele *Filioque* („și

73 Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 89.

74 Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 94.

75 *Apud* Emil Jurcan, *Duhul Sfânt și provocările contemporane ale lumii*, Alba Iulia, Editura Arhipiscopiei Ortodoxe Române, 1999, p. 91.

de la Fiul") și διὰ τοῦ υἱοῦ („prin Fiul") exprimă același adevăr. Așa cum precizează articolul 248 al Catehismului Bisericii Catolice, „această complementaritate legitimă [a celor două expresii], dacă nu devine rigidă, nu afectează identitatea credinței în realitatea aceluiași mister mărturisit".

Controversa *Filioque*, care în mod nejustificat durează de mai bine de un mileniu, oferă creștinismului unul dintre cele mai mari paradoxuri. În cuvintele lui Evdokimov, „Duhul Sfânt Care ipostaziază iubirea reciprocă dintre Persoanele Sfintei Treimi s-a găsit scufundat într-o atmosferă de schismă activă, lipsit de orice iubire reciprocă și iată pentru ce controversa a fost menită sterilității. Dezbaterea teologilor din punct de vedere dogmatic privind Duhul Sfânt a manifestat o lipsă flagrantă de Duh și ne aflăm în fața celui mai mare paradox al istoriei.[76]

76 *Ibid.*, p. 95.

CAPITOLUL 2

DUHUL SFÂNT ÎN PERIOADA VECHIULUI TESTAMENT

1. Rolul Duhului Sfânt în crearea Universului

În Vechiul Testament, limbajul care vorbeşte despre Duhul Sfânt este restrâns, aproape exclusiv, la relaţia dintre Dumnezeu şi om. Cu toate acestea, pe tema Duhului Creator au fost dezvoltate teologii întregi.

Trebuie, totuşi, evitate două interpretări extreme. În încercarea de a stabili lucrarea unei Persoane din Treime, unii au avut tendinţa de a minimaliza lucrarea celorlalte două Persoane, făcând anumite distincţii care nu pot fi argumentate cu ajutorul Scripturii. Spre exemplu, dacă am lua în considerare, în mod izolat, cele afirmate în Ioan 1.3 şi Coloseni 1.16-17, am ajunge la concluzia că întreaga creaţie a fost realizată prin Fiul, Duhul neavând nici o contribuţie. Există, însă, suficient de multe texte biblice care atribuie lucrări creatoare şi celorlalte două Persoane ale Trinităţii. În mod asemnănător, chiar dacă trebuie susţinută lucrarea Duhului Sfânt, ea nu trebuie interpretată ca distrugând sau minimalizând în vreun fel lucrarea celorlalte persoane ale Trinităţii.

Cealaltă extremă este neglijarea diversităţii de lucrări făcute de persoanele Trinităţii, adoptând poziţia prin care Tatăl este în mod automat Creatorul, iar Fiul şi Duhul Sfânt sunt doar agenţi ai Tatălui. Acest punct de vedere forţează adevărul biblic. Cu toate că problema distincţiei dintre lucrările celor trei persoane ale Trinităţii nu poate fi rezolvată, suntem în concordanţă cu întreaga Scriptură doar atunci când atribuim lucrarea de creaţie tuturor celor trei persoane ale Trinităţii, indicând numai distincţiile care sunt făcute în Scriptură cu privire la natura lucrării lor creatoare. Prezentăm mai jos şase texte

care sunt mai importante pentru rolul Duhului Sfânt ca agent creator la facerea lumii:

1.1. Crearea Universului, a lumii amorfe şi a lumii vii

Genesa 1.2: „Pământul era pustiu şi gol; peste faţa adâncului de ape era întunerec, şi Duhul lui Dumnezeu se mişca pe deasupra apelor." Unii teologi liberali şi unii comentatori evrei traduc acest verset înlocuind „Duhul lui Dumnezeu" cu „un vânt puternic". De fapt, aşa cum am arătat mai sus, cuvântul ebraic pentru „duh" (*ruah*), asemeni cuvântului grecesc „πνεῦμα", poate însemna „vânt", „suflare" şi „duh". Acest cuvânt este folosit pentru a exprima o mare varietate de expresii, legate de natură, viaţa animalelor şi a omului şi de Dumnezeu. Când ***ruah*** este tradus prin „duh" sau prin „suflare", el se referă la ceva ce este viu (om, vieţuitoare), amintind întotdeauna de darul lui Dumnezeu, care vine de la El şi se întoarce la El (Gen 6.3, 17; 7.15, 22; Iov 33.4; 27.3; Ps 104.29, 30; Ecl. 12.7). În acest sens, cuvântul „duh" poate fi înţeles ca fiind o energie dătătoare de viaţă, pe care o posedă doar Dumnezeu, prin însăşi natura Sa (Is 31.3; Ioan 5.26). De aceea, în general, este acceptat faptul că, în Vechiul Testament, personalitatea distinctă a Duhului Sfânt **nu** este pe deplin revelată. Duhul este de obicei înţeles ca fiind puterea lui Dumnezeu sau prezenţa Sa personală în acţiune. Având în vedere aceste aspecte, traducerea prin „un vânt puternic" nu pare a fi potrivită pentru Gen. 1.2. Comentatorii liberali care cred că traducerea lui ruah prin „Duh" este greşită sunt probabil prea mult influenţaţi de anumite concepte naturaliste şi evoluţioniste. Cuvântul „se mişca" (*merachepheth*) semnifică o mişcare blândă, asemănătoare celei făcute de un porumbel deasupra cuibului său, pentru a face căldură puilor şi pentru a se îngriji de ei. Cuvântul este folosit în forma aceasta într-un singur alt loc în Scriptură (Deut 32.11). Genesa 1.2 nu explică exact care a fost lucrarea Duhului lui Dumnezeu. Din alte texte ale Vechiului Testament pe care le vom analiza îndată desprindem ideea că Duhul avea rolul de a da formă materiei deja existente, de a declanşa viaţa care exista în stare latentă în materie, şi de a imprima o direcţie de dezvoltare vieţii dirijând-o spre destinul pregătit de Dumnezeu. Prin aceasta, ştim că, deşi totul era acoperit de întuneric, Dumnezeu era la lucru. Prin Duhul Sfânt, starea universului material, de haos, de dezordine, este îndreptată către o stare superioară a existenţei. Apele adânci sunt

stârnite, şi din această mişcare a Duhului deasupra apelor apare viaţa. Duhul este asociat cu darul vieţii şi cu fiecare nou început. Dumnezeu a suflat în nările lui Adam, şi ţărâna a prins viaţă (Gen. 2.7). Nu ar exista nici o formă de viaţă, dacă viaţa n-ar fi fost insuflată de **Duhul vieţii**. Duhul este, într-adevăr, un **dătător de viaţă**, după cum spune Isus: „Duhul este acela care dă viaţă" (Ioan 6.63). În crezul niceean, Duhul este numit „Domn şi dătător de viaţă", ceea ce ne face să Îl concepem ca fiind activ în lume şi în istorie, atât în crearea ei cât şi în dezvoltarea ei ulterioară. Duhul este prezent pretutindeni, direcţionând Universul către scopurile lui Dumnezeu, ducând la îndeplinire *scopurile creatoare* şi *răscumpărătoare* ale lui Dumnezeu. Duhul este implicat atât în Creaţie (Facere), cât şi în noile creaţii (făpturi noi). Nu pot exista acţiuni de răscumpărare fără a exista mai întâi acţiuni de creare. Actele creatoare stau la baza actelor salvifice. Biblia spune mai puţin despre funcţiile creatoare ale Duhului, decât despre funcţiile Sale răscumpărătoare pe care le are asupra creaţiei. Dumnezeu nu este prezent doar ***înainte*** de Creaţie, ca iniţiator, ci şi ***cu*** Creaţia, fiind cel care o direcţionează. Duhul este împreună cu omenirea în călătoria ei prin timp şi cu Creaţia în tânjirea ei după eliberare.

Iov 26.13: „Suflarea Lui împodobeşte cerurile, mâna Lui a format şarpele întortocheat" (KJV). „Şarpele întortocheat" nu este o referire la Satan, ci la binecunoscuta constelaţie numită „Şarpele". În prima propoziţie se arată că Duhul lui Dumnezeu este cel care „găteşte" sau „ornează" cerurile; El este cel care, în iconomia divină, aşează stelele la locul lor, în grupuri numite constelaţii.

Psalmii 33.6: „Cerurile au fost făcute prin Cuvântul Domnului, şi toată oştirea lor prin suflarea gurii Lui." Şi aici, cuvântul „suflarea" poate fi tradus prin „Duhul", cuvântul fiind acelaşi ca şi în Genesa 1.2. Aşadar, în a doua parte a frazei, psalmistul arată că oştirea cerurilor este făcută „prin Duhul gurii Lui" (a Domnului). Se ştie că în poezia ebraică, propoziţiile paralele exprimă acelaşi gând în moduri diferite, de aceea, din acest pasaj rezultă că lucrarea *Cuvântului* şi cea a *Duhului* este una şi aceeaşi.

Psalmii 104.30: „Îţi trimiţi tu suflarea; ele sunt create şi înnoieşti astfel faţa pământului" (KJV). Verbul în ebraică folosit aici pentru „a crea" (*bârâ'*) este acelaşi cu verbul folosit în Genesa 1.1 şi în alte versete din acest capitol al Creaţiei. Cu toate că din contextul psalmului nu putem desprinde că autorul are în vedere actul Creaţiei,

verbul „a crea" lămureşte acest lucru. Aşadar, Duhul Sfânt este trimis pentru a Se implica în actul Creaţiei.

Isaia 40.12-14: „Cine a măsurat apele cu mâna lui? Cine a măsurat cerurile cu palma şi a strâns ţărâna pământului într-o treime de măsură? Cine a cântărit munţii cu cântarul şi dealurile cu cumpăna? Cine a cercetat Duhul Domnului (în creaţie), şi cine L-a luminat cu sfaturile Lui? Cu cine S-a sfătuit El ca să ia învăţătură? Cine L-a învăţat cărarea dreptăţii? Cine L-a învăţat înţelepciunea şi I-a făcut cunoscut calea priceperii?" Duhul Sfânt este menţionat în acest pasaj şi prezentat drept Creator, doar implicit. Aşa cum afirmă Walvoord, „Duhul Sfânt este descris ca fiind Dumnezeul cel Atotputernic, Cel neînvăţat şi nesfătuit de alţii, Cel care fără a fi instruit şi ajutat de alţii a măsurat apele, ţărâna pământului şi munţii. Gradul de intimitate pe care o are cu planul şi cu coordonarea Universului este evident".[1]

Versetele de mai sus arată că activităţile Duhului sunt strâns legate de cele ale Tatălui şi ale Fiului. Psalmii 33.6 Îi prezintă ca fiind aproape identici. Trebuie făcută observaţia că, în aceste pasaje, Duhul Sfânt nu este menţionat *pe numele Lui.* Nu este prezentat ca *Duhul Sfânt,* ci este numit „Duhul gurii Lui", „Duhul Lui", „Duhul Domnului". Din această cauză, mulţi cercetători susţin că aceste pasaje nu se referă la Duhul Sfânt ca la cea de a treia Persoană din Trinitate, ci la Dumnezeu ca fiind Unul singur, fără distincţii personale. Ei mai susţin că reprezentarea lui Dumnezeu ca şi Creator al tuturor lucrurilor, prin mâna, degetele, cuvântul, suflarea sau Duhul lui este doar un mod omenesc de a vorbi, şi că de fapt numai Dumnezeu Tatăl este implicat în aceste acţiuni.

Această idee a fost mereu contrazisă, în tot decursul istoriei Bisericii, pe baza faptului că tot Vechiul Testament prezintă dovezi multiple ale lucrării comune înfăptuite de cele trei Persoane ale Trinităţii, coegale şi de o singură esenţă. Utilizarea numelui *Elohim* pentru Dumnezeu în naraţiunile care tratează despre Creaţie este un argument în plus. Termenul *Elohim* este tradus de regulă cu „Dumnezeu". Cu toate că este un plural, întotdeauna verbele utilizate împreună cu acest cuvânt iau forme la singular. Numele plural pentru Divinitate, *Elohim*, apare în Genesa 1.1, iar Duhul Sfânt este menţionat în versetul următor. Atât pluralitatea numelui cât şi proximitatea

[1] J. Walvoord, *op. cit.*, p. 38.

menţiunii Duhului şi a activităţii Sale indică cu claritate faptul că Duhul Sfânt a fost activ în actul Creaţiei.

A susţine că Duhul lui Dumnezeu nu este Duhul Sfânt înseamnă a impune Scripturii o idee vestică, liberală, pur omenească. Se vorbeşte uneori despre un duh rău care controlează o naţiune, o armată, o şcoală, vrând să se spună prin aceasta: o anume tendinţă, o înclinaţie, o convingere – un duh care iese din om şi care este *distinct* de persoana şi de fiinţa lui. Dumnezeu, însă, nu poate fi conceput în aceşti termeni. Când vorbim despre Hristos, în umilinţa sa, putem spune, pe drept: „a avea gândul lui Hristos" sau „a avea duhul lui Hristos", care indică atitudinea Lui. Totuşi, a distinge Fiinţa divină de *duhul* acelei Fiinţe înseamnă a avea o idee omenească despre Trinitate. Conştienţa de Sine a Divinităţii diferă în totalitate de cea umană. Dacă în noi există o diferenţă între persoana noastră şi conştiinţa noastră de sine, când este vorba despre Dumnezeu, astfel de distincţii dispar.

1.2. Crearea omului

Omul este înconjurat de misterul lui Dumnezeu, întrucât „în El avem viaţa, mişcarea şi fiinţa." (Fapte 17.28). Rolul Duhului Sfânt în crearea omului este revelat chiar din primul text biblic cu privire la acest act. În Genesa 2.7, Duhul apare implicit ca agent al creării: *„Domnul Dumnezeu a făcut pe om din ţărâna pământului, i-a suflat în nări suflare de viaţă şi omul s-a făcut, astfel, un suflet viu"*. Verbul „a sufla" în limba ebraică are rădăcină comună cu substantivul ***ruah***, „duh". În Iov 33.4, suflarea lui Dumnezeu este identificată cu Duhul lui Dumnezeu: *„Duhul lui Dumnezeu m-a făcut, şi suflarea Celui Preaînalt îmi dă viaţă"*. În ebraică, avem în ambele propoziţii acelaşi cuvânt care este tradus mai întâi prin „Duh", apoi prin „suflare". Versetul arată că Duhul Sfânt a fost implicat direct în crearea omului.[2] În Iov 34.14, Elihu arată că dacă Dumnezeu *„Şi-ar lua înapoi Duhul şi suflarea, tot ce este carne ar pieri deodată şi omul s-ar întoarce în ţărână"*. Cea de-a doua propoziţie ne aminteşte de Genesa 2.7, primul text biblic care exprimă acest adevăr. În mod similar, Psalmul 104.29-30 este atât o celebrare a lucrării creatoare a lui Dumnezeu în Genesa 1, cât şi o reflecţie asupra implicării continue a lui YHWH în creaţie:

[2] Trebuie precizat însă că unii teologi, tot pe baza paralelismului dintre cele două propoziţii, înţeleg că ambele substantive se referă la „duhul/suflarea" lui Dumnezeu ca principiu al vieţii, nu la Duhul Sfânt.

„Le iei tu suflarea, ele mor şi se întorc în ţărâna lor. Îţi trimiţi Tu suflarea, ele sunt zidite şi înnoieşti astfel faţa pământului". Participarea Duhului Sfânt în Creaţie este dedusă de unii şi din pluralul folosit în Genesa 1.26-27: *„Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră".*

*
* *

Pasajele de mai sus arată care a fost lucrarea Duhului în Creaţie. Forţele materiale ale Universului nu au ieşit de la Duhul Sfânt; nu El este cel care a depozitat în materie germenii vieţii. Sarcina Duhului începe abia *după* crearea materiei, cu germenii vieţii în ea. Mişcând deasupra apelor, Duhul Sfânt a impregnat aceşti germeni şi a făcut să apară viaţa, pentru a o duce mai departe spre destinul ei.

Lucrarea de Creaţie totuşi nu trebuie reprezentată ca o lucrare executată în stadii diferite – mai întâi de Tatăl, a cărui lucrare încheiată a fost preluată de Fiul, după care Duhul Sfânt a terminat lucrarea pregătită astfel. Astfel de reprezentări nu sunt vrednice de Dumnezeu. În activităţile divine există *distribuţie,* nu *diviziune*, de aceea spune Isaia că Duhul Domnului a direcţionat toate lucrurile care aveau să vină, de la început.

Astfel, *Creaţia lui Dumnezeu este o Creaţie trinitară.* Raţiunea creării omului constă în deschiderea lui Dumnezeu spre comunicare. Crearea omului nu a fost un simplu joc sau o modalitate prin care Divinitatea plictisită de eternitate „îşi găseşte de lucru" şi creează ceva la întâmplare. Originea omului îşi are raţiunea în necesitatea Divinităţii de a comunica în sensul larg al cuvântului – a Se comunica pe Sine, în sensul comunicării chipului Său, a vieţii Sale, a puterii Sale, a dragostei Sale. Necesitatea de a comunica este o însuşire esenţială a naturii divine, ilustrată chiar de la început în actul Creaţiei. Dumnezeu Tatăl nu a creat singur ci a creat comunicând cu celelalte două Persoane ale Trinităţii. Dumnezeu este extaz pur – fiecare Persoană a Trinităţii există într-o relaţie de dragoste cu celelalte două Persoane. Această relaţie nu este limitată, însă, în cadrul Trinităţii, ci se revarsă către făptura creată, dându-i viaţă. Dacă Dumnezeu S-a odihnit în a şaptea zi de Creaţie, a făcut-o nu din cauza oboselii, ci pentru a se bucura de Creaţie (Gen. 2.3). Creaţia este o parte din expresia de Sine a lui Dumnezeu, care aduce încântare. Această bucurie vine din faptul

că dragostea comunităţii trinitare poate acum să aibă ecou într-o lume care poate nutri acea dragoste interpersonală caracteristică Trinităţii.

Dragostea lui Dumnezeu pentru făptură trebuie asociată cu dragostea lui Dumnezeu pentru Fiul Său, în sensul că Dumnezeu creează prin El. Dumnezeu ne-a predestinat să fim fii împreună cu Fiul, pentru ca El să fie primul născut dintre mulţi (Rom. 8.29; Evr. 2.10-13). Destinul omului este de a fi unit cu Hristos şi de a fi părtaş la viaţa lui Dumnezeu.

Creaţia este legată de dinamica vieţii Trinităţii şi în ceea ce îl priveşte pe Duhul. Duhul Sfânt este acel extaz prin care Dumnezeu, fără a ieşi din Sine însuşi, poate intra în lume ca să fie prezent în ea. Lumea, creată de Dumnezeu, prin Fiul, este, de asemenea, rezultatul insuflării Duhului. Duhul mediază prezenţa lui Dumnezeu în Creaţie şi ajută făptura să aibă părtăşie cu Dumnezeu. Făptura, distinctă de Tatăl în Fiul, este unită cu Dumnezeu prin Duhul. Duhul este, aşadar, Cel ce desăvârşeşte Creaţia, a cărei expresie supremă este Isus. El este Duhul Creaţiei şi al noii Creaţii, preocupat de crearea unei anume comunităţi şi de aducerea Împărăţiei. Duhul este puterea prin care veacul de acum va fi transformat în Împărăţie, şi care lucrează mereu pentru a ajunge la împlinirea finală.

1.3. Implicaţii ale activităţii Duhului Sfânt în Creaţie

Duhul îndeamnă fiecare făptură să intre în relaţie cu Dumnezeu. Dumnezeu nu este o fiinţă care stă la distanţă de oameni, nu este un tiran căruia să nu-i pese de oamenii pe care-i conduce, dar El exercită un control atotcuprinzător. Bineînţeles că Dumnezeu nu este om, şi omul nu este Dumnezeu, cu toate acestea Dumnezeu este în oameni, şi oamenii sunt în El. Datorită faptului că El este în esenţa tuturor lucrurilor, Dumnezeu poate fi întâlnit în spatele experienţelor vieţii. Prin Duhul, puterea Creaţiei, Dumnezeu este mai aproape de noi decât suntem noi faţă de noi înşine.

O implicaţie a faptului că Duhul Sfânt este un Duh al Creaţiunii este faptul că Creaţia însăşi ne ajută să vedem că Dumnezeu este implicat în Creaţie până în cele mai mici amănunte. Apoi, Duhul Sfânt păstrează vie şi operativă legătura dintre Creaţie şi răscumpărare, lucruri care sunt deseori prea clar delimitate în teologie, pierzându-se din vedere adevărul *că răscumpărarea este o restaurare a Creaţiei, nu o negare a ei.* Duhul Sfânt este puterea răscumpărării doar pentru că El

este în primul rând puterea Creației. Tot la fel, numai Duhul Creației este suficient de puternic pentru a fi Duhul Învierii. Rolul Duhului Sfânt în Creație este un rol primordial, care precede și susține orice altă lucrare a Sa. Întreaga Creație este câmpul de operație al Duhului.

O altă implicație a Duhului Sfânt ca Duh al Creațiunii este că, dacă întreaga lume este câmpul de activitate a Duhului Sfânt, putem face legături noi între teologie și mediul înconjurător. Lucrarea Duhului ne ajută să vorbim într-un mod mai inteligibil despre Creație și chiar ne ajută în responsabilitățile noastre de a administra și a păstra în bune condiții lucrarea mâinilor lui Dumnezeu.

2. Duhul Sfânt și poporul lui Dumnezeu

2.1. Introducere

În Vechiul Testament, Duhul Sfânt a fost activ în poporul lui Dumnezeu. Totuși, activitatea Sa a fost enigmatică, sporadică, teocratică, selectivă și, în anumite aspecte, exterioară. Profeții tânjeau după niște zile mai bune. Moise dorea, dar nu a ajuns să vadă, o mai mare revărsare a Duhului asupra poporului lui Dumnezeu: *„Să dea Dumnezeu ca tot poporul Domnului să fie alcătuit din prooroci, și Domnul să-Și pună Duhul Lui peste ei!"* – (Num. 11.29).

Duhul Sfânt a fost activ în viața poporului Israel, dar nu l-a constituit într-un trup, așa cum a făcut cu Biserica, mai târziu. Hagai 2.5 arată faptul că Duhul era într-o oarecare măsură cu Israel: *„Duhul Meu este în mijlocul vostru; nu vă temeți!"*. Neemia atestă și el prezența Duhului în popor: *„Le-ai dat Duhul Tău cel bun, ca să-i facă înțelepți"*, *„le-ai dat înștiințări prin Duhul Tău, prin prooroci..."* (Neem. 9.20,30). Isaia vorbește despre Duhul Sfânt în cuvintele: „Dar ei au fost neascultători, și au întristat pe Duhul Lui cel sfânt; iar El li s-a făcut vrăjmaș și a luptat împotriva lor. Atunci poporul Său și-a adus aminte de zilele străvechi ale lui Moise, și a zis: «... *Unde este Acela, care punea în mijlocul lor Duhul Lui cel sfânt*»?... Ca fiara, care se pogoară în vale, așa i-a dus Duhul Domnului la odihnă." (Is 63.10-11, 14)

Acțiunea Duhului lui Dumnezeu a fost incompletă în Vechiul Testament; trebuia să moară Hristos, *„ca să adune într-un singur trup pe copiii lui Dumnezeu cei risipiți"* (Ioan 11.52), pentru ca Duhul Sfânt să fie cu adevărat dat și să Biserica să se constituie, ea care avea să devină Trupul lui Hristos și lăcașul lui Dumnezeu prin Duhul.

2.2. Duhul Sfânt ca iluminare și înzestrare

Pentru a duce la îndeplinire scopurile lui Dumnezeu, Duhul Sfânt a lucrat nu numai cu conducătorii poporului, cu profeții și cu regii, ci chiar și cu oameni de rând, demonstrându-Și astfel suveranitatea Sa. Astfel, în decursul istoriei poporului Israel, Duhul Sfânt a venit peste anumiți bărbați, influențând prin ei soarta întregului popor.

2.2.1. Iosif

În Genesa 41.38-39, Faraon recunoaște că Duhul lui Dumnezeu este în Iosif: *„Am putea noi oare să găsim un om ca acesta care să aibă în el Duhul lui Dumnezeu? ... Dumnezeu ți-a făcut de cunoscut toate aceste lucruri, nu este nimeni care să fie atât de priceput și atât de înțelept ca tine"*, spune Faraon. Duhul Sfânt a dat anumitor oameni o capacitate de a vedea lucrurile spirituale, lucru pe care în acest caz l-a recunoscut chiar și Faraon. Dumnezeu i-a dat lui Iosif o ungere deosebită pentru ca prin el – cu toate că el nu era conștient de rolul său - poporul Israel să-și poată continua existența.

2.2.2. Betaleel și Oholiab

După cum la crearea universului a fost prezent Duhul lui Dumnezeu tot așa și la construirea Cortului Întâlnirii, un eveniment de importanță capitală în inaugurarea și organizarea cultului lui YHWH, era nevoie de revelație divină și de abilități speciale din partea celor care conduceau lucrarea de facere a cortului (Exod 25-31). Îndemânările naturale nu erau suficiente pentru îndeplinirea acestei sarcini sacre. Duhul Sfânt a fost, deci, prezent și a participat și aici, ca și la crearea Universului. În acest caz, participarea Duhului este una indirectă, rolul Lui fiind acela de a înzestra pe cei aleși de Dumnezeu să coordoneze lucrarea.

Construirea Cortului Întâlnirii și facerea celorlalte obiecte de cult necesare închinării lui Israel au fost încredințate de Dumnezeu lui Betaleel și lui Oholiab. Despre Betaleel, Dumnezeu însuși a spus: *„L-am umplut cu Duhul lui Dumnezeu (**Ruah Elohim**), i-am dat un duh de înțelepciune, pricepere și știință pentru tot felul de lucrări"* (Exod 31.3, cf. și 35.31). Diversitatea înzestrărilor prezentate în

narațiunile biblice referitoare la facerea Cortului se datorează Duhului lui Dumnezeu (***Ruah Elohim***) cu care cei doi lideri au fost umpluți. Cu privire la acest aspect, Keil și Delitsch consideră că această umplere cu Duh a însemnat „transmiterea unor înzestrări și îndemânări supranaturale"[3], dincolo de aptitudinile naturale pe care le-au avut, opinie cu care suntem întru totul de acord. Nu trebuie pierdut din vedere faptul că Bețaleel și Oholiab erau recunoscuți ca meșteri, înainte de a fi înzestrați în mod supranatural.

Pe primul loc în această enumerare este menționată **înțelepciunea (*hochma*)**, care era un atribut foarte prețuit de către evrei, sugerând capacitatea de a judeca ceea ce era cel mai bine de făcut într-o anumită împrejurare, ceea ce s-ar putea numi astăzi o *gândire practică*.

Priceperea, al doilea atribut de pe listă, **(*tevuna*)**, apare în diferite contexte în Vechiul Testament. Cel care are pricepere umblă pe cărarea neprihănirii (Prov. 15.21). Este folosit în Iov 26.12, Prov. 15.21, Prov. 3.13. În Prov. 8.1, ***tevuna*** este personificată, fiind înfățișată ca o femeie care strigă. Aici, priceperea este identică cu înțelepciunea. În general, se referă la obiectul cunoașterii.[4] Ea poate însemna acea capacitate de a înțelege componentele diferite ale unui lucru și modul în care acestea pot fi legate, aranjate, pentru a obține un întreg echilibrat și ordonat. Mai poate însemna capacitatea de a organiza lucrarea din toate punctele de vedere și discernământ în rezolvarea inevitabilelor probleme legate de ridicarea unui edificiu atât de complex.

Cunoașterea (*daat*) denotă o familiarizare specială cu o persoană sau cu un lucru, este o cunoaștere practică, experimentală. Este de la sine înțeles faptul că, dacă Duhul Sfânt i-a înzestrat pe acești bărbați și cu „cunoaștere" (sau „știință"), ei s-au folosit de ea în luarea unor decizii. Ne distanțăm aici de opinia lui Childs care afirmă că „orice detaliu al structurii reflectă voința divină și nimic nu a putut depinde de deciziile *ad hoc* ale constructorilor". Mai degrabă, acceptăm punctul de vedere al lui Gispen care arată că „versetul 4a) duce la concluzia că Bețaleel și-a putut aduce contribuția cu propriile sale idei ... A existat loc pentru creativitate".[5]

[3] Karl F. Keil, "The Second Book of Moses", în vol. 2 din *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, ed. de Karl F. Keil și Franz Delitzsch, trad. de James Martin, Grand Rapids, Eerdmans, retipărită 1975.

[4] S.v. „tebunah", în *TWOT*, editat de G.L. Archer, R.L. Harris și B. Waltke.

[5] B.S. Childs, *The Book of Exodus*, Philadelphia, Westminster Press, 1974, p. 540; cf. John I. Durham, *Exodus*, în *Word Biblical Commentary*, ed. John D. W. Watts, Waco-Texas, Word Books, 1987, p. 410; W. H. Gispen, *Exodus*, în *Bible Student's Commentary*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, p. 289.

Un alt efect al posedării Duhului de către Bețaleel și Oholiab a fost primirea de către cei doi a darului de a-i învăța pe alții (Ex 35.34). Dar nu numai cei doi au fost înzestrați de Duhul Sfânt cu capacități deosebite. Având în vedere importanța lucrării pe care trebuiau să o îndeplinească, suntem de acord cu Rylaarsdam care spune că și acești bărbați pe care i-a instruit Bețaleel și Oholiab au fost aleși tot de Dumnezeu, întrucât El le-a dat și acestora priceperea de a lucra la Cort.[6]

3. Rolul soteriologic al Duhului Sfânt

Relația dintre Duhul Sfânt și om merge și în Vechiul Testament dincolo de faptul că Duhul este coautor la Creație. Ca și în Noul Testament, și în Vechiul Testament, Duhul este cel care îl convinge pe om de păcat, lucrează mântuirea lui și, prin prezența Lui în poporul lui Dumnezeu, este un factor care frânează proliferarea păcatului, a răului și a judecății.

3.1. Duhul Sfânt ca factor de limitare a păcatului.

Cu toate că această funcțiune a Duhului este mai clar revelată în Noul Testament (Ioan 16.8-11; 2Tes 2.7), ea apare implicit în cel puțin două pasaje veterotestamentale. În Genesa 6.3 găsim lupta Duhului împotriva stării de păcat a omenirii. Tot aici găsim, incidental, harul lui Dumnezeu operând prin amânarea judecății și acordarea a încă 120 ani omenirii, timp în care să se pocăiască și să-L caute pe Dumnezeu. Atât din natura Sa cât și din diversele Sale lucrări, desprindem concluzia că Duhul Sfânt este Cel care frânează păcatul. Prin însuși faptul că este numit Duh *Sfânt* înțelegem că nu poate sta împreună cu păcatul. Așadar, dacă Duhul este pe Pământ, păcatul este limitat; dacă Duhul sălășluiește în viața unui om, păcatul nu poate rămâne și el acolo. În

[6] J. Coert Rylaarsdam, „Exodus," în vol. 1 din The Interpreter's Bible, edit. de George A. Buttrick, Nashville, Abingdon Press, 1952, p. 1085. Cf. M. Noth, *Exodus*, Londra, SCM Press, pp. 239-240.

procesul revelării voii lui Dumnezeu şi a avertizării cu privire la consecinţele neascultării, adică „în vremea îndelungii răbdări a lui Dumnezeu" (Rom 3.25), limitarea păcatului este asigurată prin faptul că Duhul este încă prezent în mijlocul poporului. O retragere a Duhului înseamnă o proliferare fără precedent a păcatului. În Isaia 63.10-11, prin inspiraţie divină, profetul arată că judecata a venit din cauza faptului că naţiunea Israel s-a răzvrătit împotriva Duhului Sfânt şi L-a întristat. Se subînţelege că israeliţii au respins nu numai Persoana Duhului Sfânt, ci şi lucrarea Lui de limitare a răului. Este posibil ca şi motivaţia psalmistului cu care se roagă pentru păstrarea Duhului să fie legată tot de această capacitate a Duhului de a restrânge răul. Când David se roagă: *„Nu mă lepăda de la faţa Ta şi nu lua de la mine Duhul Tău cel Sfânt"* (Ps 51.11), el pare să fie conştient că răul poate veni sub forma pedepsei sau a căderii în păcate şi mai mari.[7]

3.2. Duhul Sfînt ca agent al regenerării.

Vechiul Testament nu tratează deloc rolul Duhului Sfânt în regenerarea individului. Faptul că Duhul S-a pogorât peste anumite persoane şi a sălăşluit în ele nu este legat de spiritualitatea lor. Cazul cel mai elocvent este Samson, dar aici poate fi inclus şi regele David. Sălăşluirea Duhului Sfânt în viaţa unei persoane nu a fost în perioada Vechiului Testament un privilegiu universal, ci unul rar, de cele mai multe ori fiind de scurtă durată. Sfinţii din vechime ştiau că acest dar poate fi retras. Psalmistul se roagă în Psalmul 51.11: *„Nu mă lepăda de la Faţa Ta şi nu lua de la mine Duhul Tău Cel Sfânt"*. Rugăciunea aceasta, deşi era potrivită pentru David şi pentru orice israelit al Vechiului Testament, **nu trebuie rostită de către creştini**. Pentru credincioşii din Vechiul Aşezământ, sălăşluirea permanentă a Duhului Sfânt în credincios era încă o chestiune de viitor, aşa cum arată Walvoord: „Aşadar, prezenţa Duhului în credincios în Vechiul Testament trebuie privită ca fiind suverană, ca un dar mai degrabă rar decât obişnuit şi, deseori legată de o anumită misiune specifică pentru care era necesară o abilitare".[8]

Credincioşii din Vechiul Testament nu au fost regeneraţi aşa cum sunt cei din perioada Bisericii, adică, aşa cum Isus i-a învăţat pe

[7] Wilf Hildenbrandt sugerează că teama lui David era legată de

[8] J. Walvoord, *op. cit.*, p. 73. pierderea tronului – *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, Peabody - MA, Hendrickson Publishers, 1995, p. 25.

ucenici, printr-o naştere din nou (Ioan 3.3-5). Ca parte a Noului Legământ anunţat prin proroci, Dumnezeu a promis să Îşi scrie Legea Sa în inimile oamenilor (Ier 31.31-34) şi să le dea un Duh nou (Ezec 11.19). Vechiul Legământ a făcut de cunoscut Legea morală a lui Dumnezeu, dar nu i-a dat omului puterea spirituală de a se ridica deasupra naturii sale păcătoase şi de a împlini Legea (Rom 7.7-25; 8.3). În acelaşi fel, nu a existat o iertare permanentă de păcat sub Vechiul Legământ, ci numai o amânare a pedepsei până la venirea lui Hristos când, prin moartea Lui, El a luat păcatele celor din Vechiul Legământ şi a celor ce urmau să trăiască sub Noul Legământ, săvârşind răscumpărarea întregii omeniri (Rom 3.25). Dacă jertfele animale trebuiau aduse continuu pentru a „împinge" pedeapsa păcatului încă pentru o vreme, jertfa lui Hristos a făcut ca ispăşirea de păcat să fie o realitate eternă a Noului Legământ (Evr 10.1-18). Aşadar, sfinţii Vechiului Testament nu au fost născuţi din nou în sensul noutestamental al cuvântului fiindcă: 1) nu a existat o ispăşire permanentă a păcatului şi 2) pentru că Duhul nu a sălăşluit în permanenţă în ei ca să le dea puterea de a împlini Legea lui Dumnezeu.

Având în vedere cele de mai sus, versete de genul celui din Ezechiel 36.26-27 – *„Vă voi da o inimă nouă şi voi pune în voi un duh nou; voi scoate din trupul vostru inima de piatră şi vă voi da o inimă de carne. Voi pune în voi Duhul Meu şi voi face să urmaţi poruncile mele şi să păziţi şi să împliniţi legile Mele"* – trebuie înţelese în primul rând ca o referire la o eră nouă, iar în al doilea rând cu referire la întregul popor Israel. În secţiunea următoare ne vom ocupa tocmai de acest aspect al lucrării Duhului Sfânt de restaurare a poporului.

4. Restaurarea poporului lui Dumnezeu

4.1. Restaurarea în profeţia lui Isaia

Un aspect des întâlnit în cărţile profetice ale Vechiului Testament este legat de ameninţarea judecăţii pe care profeţii au exprimat-o atât de elocvent „prin cuvântul Domnului". Dar, aşa cum se exprimă Hildebrandt, „amestecată cu cuvintele judecăţii a venit şi speranţa restaurării".[9] A fost în timpul perioadei exilului când profeţii au

[9] W. Hildebrandt, *op. cit.*, p. 91.

căpătat o înțelegere crescândă a ***ruah***-ului, și au anunțat venirea unei perioade când Duhul se va implica pe o scară largă în popor aducând o viața nouă și o transformare, atât a oamenilor cât și a naturii. În pasajele care se ocupă cu influența lui ***ruah yhwh*** în exil, găsim această conștiență a prezenței permanente a lui Yahweh cu poporul Său. Speranțele de a se întoarce în țara lor sporeau acum, văzând că nici acolo în exil Dumnezeu nu i-a abandonat . Pe lângă explicațiile pe care le-au dat prorocii cu privire la adevăratele motive pentru care Israelul a ajuns în robie, ei au anunțat în același timp întoarcerea în țară și un nou început pentru întregul popor. Restaurarea lor era însă condiționată. Pentru a beneficia de întoarcerea în țară și de înnoirea spirituală care va urma, Israelul trebuia să dea dovadă de pocăință și de credincioșie față de legământ începând chiar de acolo din exil.

Speranța restaurării este exprimată cel mai pregnant în profeția lui Isaia. Capitolele 40-55 conțin cele mai vii imagini ale restaurării nădăjduite. Poporul se va bucura de o prosperitate fără precedent (Is. 40.1; 41.17-20; 44.24-28; 49.19), dar, și mai important, relația lui de legământ cu YHWH va fi restabilită (55.3-5; 45.9). Isaia 32 se referă la o vreme când națiunea va fi înnoită. Având în vedere problemele grave de natură morală și spirituală cu care se confrunta națiunea, nevoia de înnoire era nu numai evidentă dar și urgentă în fiecare segment al societății.

Isaia prezice că schimbarea va avea loc prin activitatea Duhului lui Dumnezeu care urma să fie turnat. Înnoirea nu avea să vină până când nu „se va turna Duhul de sus" peste popor. Expresia „de sus" se referă la locașul ceresc al lui YHWH, de unde coboară Duhul lui Dumnezeu (cf. Is. 57.15; Ier. 25.30; Ps. 144.7). Fiindcă nevoia de înnoire se simte atât la nivelul Creației cât și în plan spiritual, Duhul lui Dumnezeu este agentul care face această înnoire, El care s-a dovedit a fi Dătător de viață, atât Creației (Ps. 104.30) cât și păcătoșilor (Ps. 51.11, 13). Poporul lui Dumnezeu va avea parte de binecuvântări de natură spirituală: „*odihna și liniștea pe vecie.*" Această neprihănire, care are ca rezultat pacea și siguranța, este mai mult decât integritatea morală; este neprihănirea care vine dintr-o relație bună cu Dumnezeu (Is. 53.11). Verbele care se referă la „turnarea" lui ***ruah*** se întâlnesc frecvent în literatura profetică (Is. 32.15; 44.3; Ezec. 39.29; Ioel 2.28-29). Ele introduc în mod metaforic binecuvântările aduse de Duhul, așa cum aduce ploaia fertilitate

pământului. Încă din vremea lui Moise, Duhul a fost asociat și cu turnarea untdelemnului în ritualul ungerii, asociere care a continuat în timpul monarhiei (Exod 28.41; 1 Sam. 10.1). Profetul zugrăvește transformarea pământului neroditor ca simbol al tranformării inimii omului, făcută de Duhul lui Dumnezeu. În țară va domni pacea și neprihănirea, odihna și liniștea. Venirea Duhului, va schimba caracterul și inima poporului care, în consecință, va avea o nouă atitudine față de domnia și stăpânirea lui Dumnezeu. Este evident din profeție că Isaia se referă la o perioadă viitoare, posibil la era mesianică, a cărei dominantă va fi dreptatea și neprihănirea.

În Isaia 44.3, poporul este încurajat și i se dau anumite asigurări prin cuvântul lui YHWH: „*Căci voi turna ape peste pământul însetat și râuri pe pământul uscat; voi turna Duhul Meu peste sămânța ta, și binecuvântarea Mea peste odraslele tale.*" Se înțelege din text că promisiunile lui Dumnezeu vor fi îndeplinite atunci când va fi turnat Duhul peste popor. Contextul face referire la formarea poporului de către YHWH și anunță viața nouă de care acesta va beneficia. Duhul va aduce înnoire spirituală. În acest context, ***ruah***-ul exprimă puterea divină, care aduce putere omului și naturii. Substantivele „sămânță" și „odrasle" par să aducă o notă de continuitate în sensul că Dumnezeu, pe lângă faptul că suflă viață în urmașii poporului, le asigură rămânerea în prezența Lui prin Duhul pe care Îl trimite să locuiască în mijlocul poporului. În Isaia 59.21 profetul încurajează comunitatea deznădăjduită care nu mai întrezărește vremurile de restaurare anunțate mai înainte de profet: „*Și iată legământul Meu cu ei, zice Domnul: «Duhul Meu, care Se odihnește peste tine, și cuvintele Mele, pe care le-am pus în gura ta, nu se vor mai depărta din gura ta, nici din gura copiilor tăi, nici din gura copiilor copiilor tăi, de acum și până-n veac», zice Domnul.*" Această profeție indică așteptarea împlinirii cuvântului profetic pentru întregul Israel. Cuvântul și ***ruah***-ul lucrează împreună și adeveresc realitatea că promisiunile legământului vor fi împlinite din generație în generație în experiența poporului lui Dumnezeu (Is. 42.6; 49.8; 54.10; 61.8). Prezența Cuvântului lui YHWH este o asigurare că ***ruah*** nu se va depărta de popor.

4.2. Restaurarea în profeția lui Ezechiel

Ezechiel a profețit în perioada exilului. După o perioadă de timp

în care mulți profeți au evitat termenul ***ruah***, Ezechiel a început să scoată în evidență lucrarea și natura Duhului. În prima parte a profeției, Ezechiel face de cunoscut poporului motivele pentru care Dumnezeu risipise Israelul și îl pedepsise cu exilul (Ezec 20). Totuși, Dumnezeu promisese să-Și îndrepte numele, care era profanat printre națiuni din cauza situației exilaților (36.20-23). Atât reabilitarea numelui lui Iahve cât și restaurarea poporului la o relație de legământ cu Dumnezeu putea fi făcută doar printr-o intervenție divină și printr-un nou act creator. Israelul nu reușise să-și țină partea de legământ și era clar că numai printr-o intervenție divină va reuși. De aceea, anunțarea Duhului a adus speranță exilaților: „*Vă voi da o inimă nouă, și voi pune în voi un duh nou; voi scoate din trupul vostru inima de piatră, și vă voi da o inimă de carne. Voi pune Duhul Meu în voi, și vă voi face să urmați poruncile Mele și să păziți și să împliniți legile Mele.*" (Ezec 36.26-27).

Termenii folosiți în acest pasaj amintesc de Ieremia 31.31-34, unde „legământul nou" pe care avea să-l facă YHWH va duce la înlocuire religiei „externe" a Israelului cu o religie a „inimii", a unei vieți înnoite (vezi Ier 30-33). Ieremia 31.31-34 aduce speranța restaurării poporului exilat. Cu toate că „noul legământ" aduce cu sine binecuvântări noi, cum ar fi cunoașterea universală a lui Dumnezeu (Ier 31.34), pace universală, siguranță, prosperitate și Duhul (Is 4.2; Ier 32.41; Ezec 34.25-27; 37.26; Osea 2.18), el (legământul) nu este nou în sensul de „mai bun", ci în sensul că YHWH promitea să pună Legea în inima poporului, făcându-l capabil de a a se achita de obligațiile legământului prin puterea ***ruah***-ului. Scopul acțiunilor lui YHWH era de a naște în popor o nouă atitudine față de El, așa încât cuvintele „*Voi veți fi poporul Meu și Eu voi fi Dumnezeul vostru*" (Ezec 36.28) să reflecte realitatea. Intervenția lui YHWH însemna, printre altele, înlocuirea unei „inimi de piatră" cu „o inimă nouă" și cu „un duh nou". Conform versetului 27, acest lucru se va realiza prin faptul că Duhul lui YHWH avea să le fie dat pentru a-i motiva să urmeze legile Lui.

Restaurarea poporului Israel mai este ilustrată în profeția lui Ezechiel prin aducerea unor oase la viață (37.1-14). Pasajul poate fi împărțit în două secțiuni; în v. 1-10 este prezentată viziunea, iar în v. 11-14 interpretarea ei. Întrebarea pusă profetului este dacă oasele pot să învie. Răspunsul pesimist al profetului este că numai Dumnezeu știe dacă poporul Israel poate fi restaurat la starea dinainte. Promisiunea

restaurării oaselor la viață și, implicit, a poporului la o nouă relație cu Dumnezeu vine prin gura profetului. Restaurarea depindea de venirea Duhului lui YHWH. Termenul ***ruah*** care apare în versetele 5,6,8 și 10 este strâns legat de „suflarea de viață" dată tuturor oamenilor, și fără de care nu este posibilă existența omului. (Gen 2.7; Ecl 12.7). În contextul acestor versete, ***ruah*** este principiul dătător de viață. În v. 9, însă, ***ruah*** este un vânt care vine din cele patru colțuri ale lumii și intră în trupurile moarte. Sinteza acestui pasaj descriptiv se găsește în versetul 14, unde YHWH declară: „*Voi pune Duhul meu în voi, și veți trăi; vă voi așeza iarăș în țara voastră.*" Astfel, poporul lui Dumnezeu este încurajat de promisiunea vieții noi prin ***ruah***. Accentul este pus în acest pasaj pe puterea supranaturală, dătătoare de viață, a lui YHWH, singurul ce poate să restaureze națiunea Israelului.

O reafirmare a scopului lui YHWH de a-i aduna pe exilați în țara lor se găsește în Ezec. 39.29, unde Domnul îi promite lui Israel că El Se va revela pe Sine în adunarea celor exilați, și prin „turnarea" ***ruah***-ului Său asupra casei lui Israel. „*Și nu le voi mai ascunde fața Mea, căci voi turna Duhul Meu peste casa lui Israel, zice Domnul Dumnezeu.*" (39.29). Având în vedere faptul că promisiunea intervine după rostirea judecății împotriva lui Gog și Magog, ideea este că, în ciuda amenințărilor viitoare la adresa poporului, YHWH promite să rămână cu poporul Său și, prin aceasta, să-l binecuvânteze.

4.3. Restaurarea în profeția lui Hagai

Profețiile lui Hagai se adresează lui Zorobabel și lui Iosua, preotul lui Iuda. După edictul lui Cir, un număr de exilați s-au întors în Iuda sub conducerea lui Șeșbațar (Ezra 1.11), a lui Ezra și a lui Neemia. Cu toate că aceste cuvinte profetice le sunt adresate în primul rând conducătorilor lui Iuda, ele sunt pentru întreaga comunitate, care era întristată de opoziția întâmpinată în construirea Templului și descurajată de recolta sărăcăcioasă (Hag. 1.3-12; Ezra 5.14-16). Pentru a-i încuraja pe cei care se întorseseră, mesajul lui Hagai afirmă prezența Domnului cu ei (1.13; 2.5). YHWH are o parte activă în motivarea liderilor și a poporului. Astfel, El a „trezit" ***ruah***-ul lui Zorobabel, al lui Iosua, și al întregii rămășițe a poporului. Verbul „a trezi", care stă pe lângă ***ruah***, este folosit adesea ca să descrie motivarea oamenilor la acțiune. **Duhul omului**, așadar, este locul în care lucrează Dumnezeu pentru a motiva și inspira pe poporul Său.

Totuşi, în Hagai 2.5, **Duhul lui Iahve** este cel care se află în mijlocul rămăşiţei poporului, pentru a-l încuraja. Li se aminteşte că Duhul lui YHWH rămâne cu ei aşa cum a rămas în timpul exodului (Ex 29.45). Hagai leagă prezenţa Domnului de Templu, care era simbolul acestei prezenţe, locul de unde izvorăşte binecuvântarea şi pacea divină. Asigurarea pe care o primeşte rămăşiţa poporului cu privire la prezenţa continuă a lui YHWH cu ei, prin ***ruah***, este şi un stimulent să muncească în vederea terminării lucrării de rezidire a Templului.

5. Duhul Sfânt şi conducerea poporului Israel

În Vechiul Testament, noţiunea de împuternicire de către Duhul Sfânt face aproape întotdeauna referire la anumite persoane din poporul Israel. Balaam a fost singurul neisraelit care a fost împuternicit de Duhul lui Dumnezeu, scopul acestei împuterniciri fiind acela de a binecuvânta pe Israel. Duhul Sfânt a acţionat în comunitatea israeliţilor în mai multe feluri, dar cel mai frecvent prin alegerea şi înzestrarea câtorva dintre conducătorii poporului cu anumite abilităţi pentru îndeplinirea unei misiuni de lungă durată sau a unei sarcini specifice. Uneori aceşti conducători erau deja în poziţii de răspundere, dar a fost necesar să fie împuterniciţi suplimentar de către Duhul. Alteori, Duhul este cel care îi alege pe conducători dintre cei care nu beneficiau de vreo experienţă în conducere.

5.1. Duhul şi cei 70 de bătrâni

Cartea Numeri relatează despre transferul de Duh de la Moise spre cei şaptezeci de bătrâni ai poporului, în vederea abilitării acestora ca ajutoare ale lui Moise: „*Domnul a zis lui Moise: «Adună la mine şaptezeci de bărbaţi dintre bătrânii lui Israel, din cei pe care-i cunoşti ca bătrâni ai poporului... Eu Mă voi pogorî şi îţi voi vorbi acolo; voi lua din duhul care este peste tine şi-l voi pune peste ei ca să poarte împreună cu tine sarcina poporului, şi să n-o porţi tu singur»*" (11.16-17). Aceasta este prima referinţă mai amplă despre Duhul lui Dumnezeu în Biblie. Ceremonia descrisă nu este una de trimitere în lucrare, fiindcă bătrânii ocupau deja poziţii de autoritate în Israel. De fapt, se poate spune că majoritatea acestor „bătrâni" erau bărbaţii puşi în slujbă ca judecători

la sugestia lui Ietro (Exod. 18.13-27). Limbajul utilizat nu este unul instituţional, ci harismatic: „*Domnul S-a pogorât din nor şi a vorbit lui Moise; a luat din duhul care era peste el şi l-a pus peste cei şaptezeci de bătrâni. Şi de îndată ce Duhul S-a aşezat peste ei, au început să prorocească. Dar după aceea n-au mai prorocit*" (11.25). Ceremonia se referă aici la o **înzestrare suplimentară** a celor şaptezeci de bătrâni cu diverse abilităţi, aşa încît să poată conduce mai bine poporul. Ei posedau anumite calităţi şi înainte, fiindcă erau deja în poziţii de responsabilitate, dar acum aceste abilităţi sunt mărite. Ideea autorului pare să fie aceea că posedarea Duhului este o cerinţă paradigmatică pentru conducerea lui Israel.

Manifestarea harismatică, în acest caz prorocia, care a însoţit primirea Duhului a fost înţeleasă diferit. Unii au interpretat evenimentul ca **un început al activităţii profetice** în Israel, avîndu-l pe Moise ca figură centrală (prorocul şi fiii profeţilor). Această interpretare este invalidată de precizarea clară că actul prorociei a fost o **experienţă unică** pentru aceşti lideri: „dar după aceea n-au mai prorocit", relatează textul (11.25). Alţii au interpretat prorocia ca un **semn divin** că cei şaptezeci au fost aleşi drept conducători ai poporului. Interpretarea este infirmată de faptul că aceştia erau deja conducători. Dumnezeu îi cere lui Moise să adune la El şaptezeci de bătrâni „din cei pe care-i cunoşti ca bătrâni ai poporului şi cu putere asupra lor" (v. 16). Apoi, alegerea a fost făcută nu de Dumnezeu ci de Moise („*Adună la mine şaptezeci de bărbaţi dintre bătrânii lui Israel...*" 11.16). Alegerea lor a avut loc înainte ca Duhul să coboare peste ei.

În înţelegerea noastră, manifestarea harismatică are rolul aici de **a confirma realitatea lăuntrică a primirii Duhului** de către cei şaptezeci şi, în plan secundar, de **a confirma faptul că Dumnezeu a aprobat alegerea făcută de Moise**. Faptul că bătrânii poporului n-au mai profeţit după aceea demonstrează că profeţia este, în acest caz, un semn iniţial al împuternicirii divine. În cuvintele lui Levine, „Extazul lor nu a fost decât o experienţă fugară, dar statutul primit, şi probabil noua lor competenţă, au fost permanente".[10]

Cu toate că în versetele 17 şi 25 textul menţionează un **transfer de duh**[11] de la Moise la bătrânii poporului, rolul lui Moise este limitat

[10] Baruch A. Levine, *Numbers 1-20*, în seria Anchor Bible, New York, Doubleday, 1993, p. 340.

[11] Subiectul transferului de duh de la un slujitor la altul va fi tratat in Excurs 3, la finele acestui capitol.

la alegerea lor. Transferul are loc fără ca el să acționeze în vreun fel prin rugăciune, punerea mîinilor etc. Întrucât în capitolul anterior am arătat că termenul ***ruah*** poate face referire atât la duhul omului cât și la Duhul lui Dumnezeu, este natural să ne întrebăm ce a fost transferat celor șaptezeci de bătrâni – duhul lui Moise sau Duhul lui Dumnezeu? Cu toate că unii au interpretat că textul se referă la duhul lui Moise,[12] trebuie precizat că nici unul din aceste versete nu conține formularea „duhul lui Moise"; expresiile folosite sunt „duhul care este peste tine" și „duhul care era peste el". Interpretarea „duhului" aici cu referire la Duhul lui Dumnezeu este corectă și este confirmată în versetul 29, în replica lui Moise dată lui Iosua când acesta, gelos pe stăpânul său, îi cere acestuia să-i oprească pe cei doi bărbați care proroceau în tabără. Răspunsul lui Moise a fost: *„Să dea Dumnezeu ca tot poporul Domnului să fie alcătuit din proroci și Domnul să-Și pună Duhul Lui peste ei"*. Explicit, textul precizează că ceea ce S-a pogorât peste cei șaptezeci de bătrâni a fost Duhul lui Dumnezeu.

Importanța acestui pasaj pentru teologia și practica penticostalilor este deosebită. Acesta este primul text în Sfintele Scripturi care subliniază aspecte relevante și esențiale cu privire la împuternicirea făcută de Duhul Sfânt: 1) În primul rând, reiese din text faptul că **lucrarea lui Dumnezeu se poate înfăptui numai de persoane împuternicite de Duhul Sfânt**. 2) În al doilea rând, textul arată că **Duhul Sfânt nu este o prerogativă a conducătorilor de frunte** ai poporului, ci este la îndemâna tuturor celor care sunt activi în lucrarea Domnului. 3) În al treilea rând, textul arată că **pogorârea Duhului lui Dumnezeu peste oameni este însoțită de manifestări supranaturale**, în cazul de față manifestarea fiind prorocia. În analiza altor texte vom acorda importanță acestui aspect al împuternicirii pentru lucrare, cât și naturii manifestărilor supranaturale care însoțesc actul infuziei de Duh Sfânt în oameni.

Suntem de acord cu Hildebrandt și credem că descrierea acestui eveniment în Numeri 11, cât și așezarea lui în această carte, sugerează că trebuie privit ca o **paradigmă** a ceea ce se așteaptă de la toți cei care sunt angajați în lucrarea lui Dumnezeu.[13] Principiile care pot fi scoase din acest text sunt, deci, normative pentru orice conducător al poporului lui Dumnezeu. Apoi, dorința exprimată de Moise ca întregul

12 Ze'ev Wiseman, „The Personal Spirit as Imparting Authority", în *ZAW* 93, 1981, p. 226, 234.

13 W. Hildebrandt, *op. cit.*, p. 110.

popor al Domnului să fie împuternicit pentru lucrare de către Duhul Sfânt, nu doar conducătorii, trebuie văzută în lumina prorociei lui Ioel despre o revărsare generală a Duhului în zilele de pe urmă. Hildebrandt și Stronstad văd în această dorință a lui Moise un element „programatic" în desfășurarea revelației biblice cu privire la planul lui Dumnezeu pentru mântuire.[14] Această revelație va fi continuată și adâncită de profeți, mai cu seamă de Ioel.

5.2. Moise și Iosua

În Vechiul Testament, Moise este prezentat cu claritate ca un reprezentant paradigmatic al conducătorilor lui Israel. Dumnezeu l-a folosit **să dea o formă credinței** lui Israel (Decalogul, Torah) și să contribuie la unul dintre cele mai importante evenimente ale istoriei lui Israel, **scoaterea poporului din Egipt**.

Moise este un mediator între Dumnezeu și popor, căruia îi descoperă natura și atributele lui YHWH cât și cerințele legământului cu El. Faptul că Moise conduce poporul prin Duhul lui Dumnezeu (***ruah yhwh***) este transparent pe tot parcursul Pentateuhului, dar este exprimat clar în Numeri 11 și Isaia 63.7-14. Toate rolurile de conducere - pe care le-a avut Moise ca judecător, dătător al legii, prooroc, mijlocitor, făcător de minuni - au fost îndeplinite cu succes, datorită prezenței Duhului lui Dumnezeu în el.

La fel ca cei șaptezeci de bătrâni, și Iosua este un lider înainte de a fi oficial recunoscut ca succesor al lui Moise (Exod 17.8, 13). El este unul dintre „oamenii aleși" ai lui Moise. Ceremonia de instalare a lui Iosua ca succesor apare în trei texte: Deut. 31 și 34 și Num. 27.15-23. Iosua posedă Duhul înainte de a fi instalat ca succesor (Num. 27.18). Din prezentarea care i se face în Numeri 11.28, rezultă că Iosua a fost unul dintre bătrânii peste care YHWH Și-a pus Duhul. Dar pentru a acționa ca succesor al lui Moise, Iosua trebuia să posede ceva în plus față de cei șaptezeci de bătrîni. În consecință, la porunca lui Dumnezeu și prin mijlocirea lui Moise, posibil prin punerea mâinilor, el primește nu numai o responsabilitate, ci și o parte din **autoritatea/ majestatea (*hôd*)** lui Moise.

Sensul termenului ***hôd*** nu este clar aici. În diverse traduceri ale

14 R. Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke*, Peabody – MA, Hendrickson Publishers, 1984, p. 17, 22; W. Hildebrandt, *op. cit.*, p. 110.

Vechiului Testament este tradus prin **onoare, demnitate, autoritate, glorie, majestate**. Probabil cel mai potrivit sens din cele enumerate mai sus îl redă termenul **autoritate**. Aceasta din două motive: 1) Moise este cel care îl instalează pe Iosua ca succesor şi ceea ce îi poate el transfera este oficiul şi autoritatea de care are nevoie ca lider. 2) Conferirea acestei autorităţi lui Iosua se face cu scopul ca „adunarea copiilor lui Israel să-l asculte".

Există ceva în text, care, totuşi, sugerează că termenul înseamnă ceva mai mult decât autoritate, ceva care include autoritatea, dar nu este limitată la aceasta. Prepoziţia ***min*** care modifică substantivul ***hôd*** este partitivă, arătând că numai o parte din acest ***hôd*** va fi transferat lui Iosua. Acest transfer parţial înseamnă că Iosua nu va atinge niciodată statura lui Moise în domeniul pe care îl reprezintă substantivul ***hôd*** (social, spiritual, harismatic, conducere). Aşa au interpretat şi rabinii acest text atunci cand au spus: „dar nu întreg ***hôd*** -ul tău, de unde învăţăm că faţa lui Moise a strălucit ca soarele, iar cea a lui Iosua ca luna".[15]

Versetul 21 descrie îndatoririle noului lider, de a comunica cu YHWH în beneficiul poporului, dar nu ca Moise „gură către gură". Măsura limitată de ***hôd*** ce i s-a transferat, îl aşază pe Iosua sub autoritatea marelui preot care trebuie să întrebe pentru el judecata lui Urim înaintea Domnului. Se pare că ***hôd*** se referă la o facultate spirituală dată noului lider de către YHWH, aşa cum i s-a dat şi lui Solomon „maiestate regală" ***(hôd malachuh)***. Aceasta poate însemna – vitalitate spirituală, harismă etc., virtuţi necesare noului lider pentru a conduce eficient poporul.

În Deuteronom 34.9, „duhul de înţelepciune" îi este atribuit lui Iosua de Moise prin punerea mâinilor: *„Iosua, fiul lui Nun, era plin de duhul înţelepciunii, căci Moise îşi pusese mâinile peste el"*. Referirea se face la instalarea lui Iosua ca succesor al lui Moise (Num 27 şi Dt 31). În Numeri 27 posedarea Duhului nu este legată de vreun ritual omenesc, pe când în Deuteronom ea este rezultatul punerii mâinilor. Pentru a evita această aparentă contradicţie între cele două texte, au fost sugerate diverse soluţii.

În opinia lui Vogels, contradicţia dintre cele două texte se datorează înţelegerii greşite a rolului sintactic al conjuncţiei כִּי din Deuteronom 34.9. El sugerează că aceasta nu trebuie luată ca o

[15] *Sifre Num.*, 140.

conjuncţie care introduce o propoziţie cauzală (*deoarece, fiindcă, întrucât, căci*) în raport cu propoziţia precedentă, ci, mai degrabă, ca o particulă ce introduce o afirmaţie cu o puternică notă emfatică. El traduce versetul astfel: „Şi Iosua, fiul lui Nun a fost plin de un duh de înţelepciune. Când (Întrucât) Moise şi-a pus mâinile peste el, poporul lui Israel l-a ascultat".[16] Conjuncţia nu exprimă cauza, ci este o particulă care introduce o afirmaţie categorică. Astfel, tensiunea este eliminată, în sensul că, în ambele pasaje, posedarea harismatică a Duhului precedă instalarea lui Iosua prin punerea mâinilor. YHWH îl înzestrează pe Iosua cu Duhul fără participarea vreunui om (Moise). Pentru Vogels, punerea mâinilor nu este decât un gest prin care noul lider este identificat. Cu toată ingeniozitatea tezei lui Vogels, textul Masoretic nu confirmă justeţea traducerii lui. Accentuarea versetului ne obligă să legăm grupul de cuvinte „Moise şi-a pus mâinile peste el" de ceea ce este înainte, nu de ceea ce urmează.

O altă explicatie, dată de Coppens, consideră că între Numeri 27 şi Deuteronom 34 nu este nici o discrepanţă. Iosua posedă Duhul înainte de a fi instalat ca succesor al lui Moise. Prin punerea mâinilor, lui Iosua i se conferă o facultate spirituală, pe care autorul pasajului din Deuteronom 34 o consideră a fi un „duh de înţelepciune". Pentru Coppens, termenul ***hôd*** din Numeri 27.20 şi sintagma „duh de înţelepciune" din Deuteronom 34.9 sunt concepte echivalente, pe baza faptului că, în cartea Numeri, autoritatea lui Moise se datorează prezenţei Duhului.[17] Nu este Duhul lui Dumnezeu însuşi, pentru că Iosua poseda deja Duhul. Este pur si simplu „înţelepciune", dar într-un sens mult mai profund decât acela de „dar intelectual"; este o **facultate spirituală** esenţială care îl va ajuta pe Iosua să discearnă voia lui Dumnezeu pentru poporul Israel. În comparaţie cu Duhul din Numeri 27.18, „duhul de înţelepciune" din Deuteronom 34.9 este un ***donum superadditum***, un dar spiritual suplimentar care îi este necesar noului conducător al poporului.

Vom reţine din pasaj câteva aspecte relevante pentru studiul nostru în Noul Testament cu privire la împuternicirea pentru lucrare: 1) Iosua a posedat Duhul înainte de momentul selectării lui pentru a sluji în rolul de conducător al poporului. 2) Învestirea lui în lucrare îi conferă

[16] W. Vogels, „The Spirit in Joshua and the Laying on of Hands by Moses", *LavTP* 38, 1982, p. 3-7.

[17] J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'église ancienne*, Paris, Gabalda, 1925, p. 163.

ceva suplimentar față de ceea ce avea, un *donum superadditum* pe care l-am identificat ca fiind o înzestrare de natură spirituală.

5.3. Duhul Sfânt în perioada judecătorilor

După moartea lui Iosua, Israelul I-a întors spatele lui Dumnezeu, făcând ceea ce era rău înaintea Domnului, uitându-L pe Dumnezeu și închinându-se la idoli. Ca urmare, judecata Domnului a venit peste ei, dușmanii lor i-au cucerit și i-au vândut ca robi. În această perioadă neagră din istoria Israelului, *„Domnul a ridicat judecători, ca să-i izbăvească din mâna celor ce-i prădau."* (Jud. 2.16).

Primul dintre acești eliberatori a fost Otniel, ginerele lui Caleb. În Jud. 3.10,11, ni se spune că „Duhul Domnului a fost peste el." Duhul Domnului nu numai că a dat biruință Israelului, dar i-a dat lui Otniel înțelepciune de a conduce destinele Israelului în așa fel încât Israelul a avut pace timp de patruzeci de ani.

După Debora și Barac, israeliții au făcut din nou ceea ce nu plăcea Domnului. De data aceasta, Dumnezeu i-a dat pe mâna dușmanilor și anume pe mâna madianiților. Cel care i-a eliberat de data aceasta a fost Ghedeon, despre care ni se spune, în Judecători 6.34, că „a fost îmbrăcat cu Duhul Domnului". Aici este folosit un alt cuvânt decât cel din 3.10; nu se mai spune că Duhul a fost peste el, ci că Ghedeon „a fost îmbrăcat cu Duhul Domnului", pentru a arăta că el nu a acționat singur, ci Duhul Domnului l-a învăluit și l-a călăuzit pentru eliberarea poporului.

Între toți acești judecători, cel mai interesant personaj este Samson. Chiar dacă standardele sale etice și caracterul său moral nu s-au ridicat la nivelul cerut de Dumnezeu, ni se relatează că, atunci când a trebuit să se lupte cu un leu, *„Duhul Domnului a venit peste Samson; și, fără să aibă ceva în mână, Samson a sfâșiat pe leu cum se sfâșie un ied."* Mai înainte, în cap. 13, este relatat că *„Duhul Domnului a început să-l miște..."* (v. 25). Verbul „a mișca" sugerează aici ideea de a împinge, a forța, sugerând că Samson a fost transpus din sfera naturalului în sfera supranaturalului. Când Duhul venea peste el, el nu mai putea să acepte lucrurile așa cum erau, fiind împins să acționeze prin puterea Duhului.

Cu o altă ocazie, când Samson a fost trădat de soția sa, care le-a

spus filistenilor secretul ghicitorii lui, textul arată că *„Duhul Domnului a venit peste el, și... a ucis treizeci de oameni, și a dat hainele de schimb celor ce deslegaseră ghicitoarea."* Duhul Domnului a venit peste Samson și atunci când era legat cu funii, și *„funiile pe care le avea la brațe s-au făcut ca niște fire de in ars în foc"* (Jud 15.14). Cu toate că nu se spune nimic despre participarea Duhului la acțiunile întreprinse de Samson cu ocazia morții sale, se pare, totuși, că și ultimele lui acte de vitejie au necesitat puterea Duhului, (Jud. 16.1-3; 23-31). În urma rugăciunii, el primește această putere, probabil ca o ultimă infuzie de Duh. Expresia „cu toată puterea" din 16.30 este folosită adesea când se vorbește despre puterea lui Dumnezeu, și s-ar putea traduce „cu toată puterea Sa (a lui Dumnezeu)". Dacă interpretarea este corectă, înseamnă că, în fiecare caz, secretul puterii lui Samson a fost colaborarea lui cu Duhul Domnului. Nu există nici o sugestie că Samson ar fi fost un om cu o putere fizică extraordinară sau că ar fi fost înzestrat cu o putere musculară deosebită. Filistenii nu au reușit deloc să-și explice secretul puterii lui, lucru care ar fi fost ușor, dacă Samson ar fi avut într-adevăr o statură fizică deosebită. Când Samson a persistat în păcat, Duhul S-a depărtat de el; trebuie notat faptul că pierderea puterii deosebite de către Samson nu s-a datorat faptului că i s-au tăiat șuvițele de păr, ci faptului că Duhul S-a depărtat de el (cf. Jud 16.20). Părul lung pe care-l purta nu era decât un simbol al consacrării sale.

În cartea Judecătorilor, Duhul lui Dumnezeu nu este niciodată prezentat doar ca o influență care vine de la un Dumnezeu îndepărtat. Dumnezeu, prin Duhul Său, a fost mereu aproape de poporul său, lucrând prin oameni pentru a izbăvi pe poporul său. Această operare a Duhului Sfânt în domeniul natural este caracteristic pentru Vechiul Testament, în comparație cu Noul Testament, unde Duhul Sfânt are un rol minor în astfel de evenimente.

5.4. Duhul și regii lui Israel

Cu toate că instituția monarhiei în Israel a fost întemeiată împotriva voinței lui Dumnezeu, Duhul Sfânt a acționat, totuși, în popor și prin faptul că S-a manifestat în viața împăraților săi. Astfel, când Saul și David au fost unși ca împărați, este menționat și Duhul Sfânt. Între ungerea lui Saul și cea a lui David există atât asemănări,

cât şi diferenţe. Totuşi, în ambele cazuri, acţiunea simbolică de turnare a untdelemnului a fost urmată de manifestarea Duhului în viaţa lor. Samuel îi spune lui Saul, în 1 Sam. 10.6: *„Duhul Domnului va veni peste tine, vei prooroci cu ei, şi vei fi prefăcut într-alt om."* Apoi, în v. 9, ni se spune că „Dumnezeu i-a dat o altă inimă". În 1 Samuel 16.13, ni se spune că, după ce David a fost uns cu untdelemn de Samuel, *„Duhul Domnului a venit peste David, începând din ziua aceea şi în cele următoare"*. Duhul este agentul activ în ritualul de ungere cu untdelemn; untdelemnul nu conţine nici o putere magică, fiind doar un simbol al prezenţei Duhului Sfânt.[18] În cazul lui Samson şi al lui Saul, experienţele lor cu Duhul Sfânt au fost temporare şi intermitente, ca şi cum Duhul nu ar fi fost prezent cu ei între anumite intervale. În schimb, în cazul lui David, este folosită o prepoziţie diferită în original, care spune că Duhul a venit *în* David, sau *înlăuntrul* lui David. Aceeaşi notă de continuitate şi permanenţă se găseşte şi în versetul menţionat mai sus: „Duhul Domnului a venit peste David, *începând din ziua aceea şi în cele următoare*".

McCarter, Kline şi Smith sunt de acord cu această interpretare care diferenţiază înzestrarea cu Duh a primilor doi regi ai Israelului. În opinia lor, înzestrarea lui David a fost superioară celei de care a beneficiat Saul, tocmai pentru faptul că a lui David a avut un caracter permanent, pe când a lui Saul a fost temporară, „trecătoare".[19] Hertzberg nu este de acord cu ei, considerând că Duhul nu a sălăşluit în nici unul din aceşti conducători, împuternicirea lui David fiind temporară ca cea a judecătorilor şi ca a lui Saul.[20] Textul pare însă să spună altceva, aşa cum am arătat deja. Faptul că Duhul lui Dumnezeu a continuat să sălăşluiască în David este indicat în Psalmul 51 care este o rugăciune a lui David pentru iertarea păcatului său. În versetul 11,

18 Thomas C. Oden, *Life in the Spirit*, San Francisco, Harper, 1992, p. 46; cf. J.F. Tipei, „Ungerea cu untdelemn pentru vindecare: O analiză exegetică la Iacov 5:14-16", în *Pleroma*, An III, nr. 2, Dec. 2001, p. 19.

19 P. Kyle McCarter, *1Samuel: Introduction, Translation, and Notes*, în The Anchor Bible, edit. de William F. Albright and David Noel Freedman, Garden City - N.Y., Doubleday, 1980, p. 276; Ralph W. Klein, *1Samuel*, în Word Biblical Commentary, edit. de John D. W. Watts, Waco - TX, Word Books, 1983, p. 162; Henry Preserved Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on Samuel*, vol. 8 în *The International Critical Commentary*, edit. de S. R. Driver, A. Plummer, şi C. A. Briggs, Edinburgh, T. & T. Clark, 1899, p. 147.

20 Hans Wilhelm Hertzberg, *1 and 2 Samuel*, în Old Testament Library, edit. de Peter R. Ackroyd, James Barr, şi John Bright, Philadelphia, Westminster, 1964, p. 139.

David se roagă: *„Nu lua de la mine Duhul tău cel Sfânt"*. Atitudinea lui de pocăinţă de aici contrastează cu cea a lui Saul, care a admis că a păcătuit, dar nu a manifestat niciodată o pocăinţă adevărată. Este semnificativ faptul că David recunoaşte aici pe Duhul lui Dumnezeu ca fiind Duhul Sfânt. Probabil că, atunci când se referă în acest mod la Duhul Sfânt, nu este pe deplin conştient de atributele Sale, ca Persoană, aşa cum sunt înfăţişate în Noul Testament. Totuşi, prin aceasta, el recunoaşte că Duhul Sfânt este implicat în viaţa sa, şi că relaţia sa cu Dumnezeu ar avea de suferit dacă Duhul Sfânt l-ar părăsi. Cuvintele pe care David le rosteşte la finele vieţii sale sunt o dovadă că rugăciunea i-a fost ascultată şi că Duhul a sălăşluit în el, de la consacrarea lui ca rege până la moartea lui. David spune: *„Duhul Domnului vorbeşte prin mine şi cuvântul Lui este pe limba mea"* (2 Sam 23.2).

Diferenţierea pe care o fac exegeţii mai sus amintiţi între caracterul temporar şi caracterul permanent al „înzestrării" cu Duh de care au beneficiat regii Saul, respectiv David, pare să fie neavenită. Nimic din text nu indică intenţia lui Dumnezeu de a trimite Duhul peste unul „trecător", iar peste celălalt cu caracter permanent. Duhul l-a părăsit pe Saul numai şi numai din cauza răutăţii lui şi faptului că a uitat cine este adevăratul Rege al Israelului. Atunci când a păcătuit, Saul nu s-a pocăit aşa cum a făcut David şi nu i-a cerut lui Dumnezeu să nu ia de la el pe Duhul Său cel Sfânt (cf. Ps 51.11).

Venirea Duhului Sfânt peste David este diferită de experienţa lui Saul şi prin faptul că, în cazul lui David, nu sunt menţionate alte manifestări. Nu se spune nimic despre o altă inimă în cazul lui David sau despre schimbarea lui într-un alt om, probabil datorită faptului că David Îl cunoştea deja pe Domnul, inima lui era deja schimbată, deschisă, atunci când a venit Duhul Domnului peste el. În privinţa lui Saul, venirea Duhului peste el mai este menţionată doar de două ori. Ideea de transferabilitate a Duhului Sfânt este sugerată în episodul învestirii lui David ca rege, prin faptul că, imediat după ungerea lui David, *„Duhul Domnului s-a depărtat de la Saul"* (1 Sam. 16.14).

Un aspect important pentru penticostali este cel al manifestărilor supranaturale care au însoţit venirea Duhului lui Dumnezeu peste Saul. Am văzut că la contactul iniţial al lui Saul cu Duhul, el a început să proorocească împreună cu prorocii pe care i-a întâlnit (1Sam 10.10). Manifestarea supranaturală a profeţiei era semnul că Duhul Domnului

era peste Saul, ca împărat al lui Israel şi că el era alesul Domnului sau „unsul Domnului". Aceeaşi funcţie de confirmare a avut-o venirea Duhului şi peste David, ca de altfel şi peste cei şaptezeci de bătrâni. Cu o altă ocazie, însă, Duhul Domnului a venit peste Saul într-o situaţie mai puţin obişnuită, în timp ce căuta să-l captureze pe David şi să-l ucidă. Saul trimisese înainte trei grupuri de ostaşi la Naiot cu misiunea să-l prindă pe David, dar de fiecare dată Duhul lui Dumnezeu a venit peste ei, au prorocit împreună cu Samuel şi fiii prorocilor şi în felul acesta au fost împiedicaţi să-şi ducă la îndeplinire misiunea. Când se deplasează el însuşi la Naiot, cu acelaşi gând, lui Saul i se întâmplă acelaşi lucru: Duhul Domnului vine peste el, proroceşte de la Rama până la Naiot, iar apoi, ajuns la Naiot, proroceşte o zi şi o noapte fără întrerupere, înaintea lui Samuel, dezbrăcat (1Sam 19.22-24). Descrierea biblică pare să sugereze că, pe lângă manifestarea prin rostiri profetice, atât oamenii lui Saul cât şi însuşi împăratul Saul au intrat într-o stare de transă care i-a incapacitat de a-l găsi pe David şi de a-i face rău. Reiese clar din text că aceste stări trăite de urmăritorii lui David, în special de Saul, au fost contagioase şi nu au depins deloc de situaţia spirituală a lor. Inducând aceste stări necontrolate, rolul Duhului a fost în primul rând acela de a-l împiedica pe Saul şi pe oamenii lui de a se atinge de „unsul" Domnului.[21] Dacă în 1Samuel 10 Duhul **confirmă** şi **consacră**, aici el **protejează** pe „unsul Domnului" în timp ce îi **incapacitează** pe ceilalţi. Funcţiunea Duhului de a incapacita pare interesantă când avem în vedere faptul că, de regulă, menirea Lui este aceea de **a capacita**, de **a împuternici**. O funcţiune similară a Duhului o întâlnim în Noul Testament, în activitatea Lui de coordonare a misiunii Bisericii; Duhul nu dă voie apostolilor să propovăduiască în Asia şi Bitinia (F.A. 16.6-7). Faptul că Saul proroceşte într-o manieră necontrolată timp de o zi şi o noapte, dezbrăcat nu numai de hainele împărăteşti ci şi de demnitatea sa şi de capacitatea de a se comporta ca un rege, este greu de împăcat cu actul profeţiei în sine. Pe de-o parte, influenţa Duhului nu putea fi una negativă, întrucât Saul intrase în câmpul de activitate al profeţilor autentici; pe de altă parte, comportamentul necontrolat şi josnic al lui Saul pare să-l pună în contrast cu Samuel şi cu ceilalţi profeţi. Evaluarea acestei noi influenţe divine asupra lui şi a acestui tip ciudat de profeţie este cu atât mai dificilă cu cât în 16.14 naratorul spune că,

21 W. Hildebrandt, *op. cit.*, p. 171.

o dată cu venirea Duhului Domnului peste David (16.13), „Duhul Domnului S-a depărtat de la Saul". Wildebrandt trece peste acest paradox subliniind latura pozitivă a acestui comportament bizar al lui Saul. El subliniază faptul că aceasta este ultima ocazie când Saul îl întâlneşte pe Samuel. Coroborând acest detaliu cu faptul că Saul stă neputincios în faţa profetului şi că proroceşte pe toată perioada întâlnirii lor, Wildebrandt ajunge la concluzia că episodul are menirea de a „confirma necesitatea ca regele să fie supus cuvântului profetic". Apoi, „pasajul subliniază diferenţa dintre Saul care a încercat să-l ucidă pe unsul Domnului şi David, care a încercat să-l cruţe pe unsul Domnului (24.20)".[22]

Duhul Sfânt nu a fost implicat în viaţa poporului Israel doar prin faptul că a lucrat în viaţa conducătorilor săi, ci şi prin faptul că Se împotriveşte oricărui alt duh, care se împotriveşte planurilor lui Dumnezeu cu Israelul. În Zaharia 4.6,7, Domnul spune: *„Lucrul acesta nu se va face nici prin putere, nici prin tărie, ci prin Duhul meu – zice Domnul oştirilor."* Concluzia este că, atunci când slujitorii lui Dumnezeu sunt sub puterea Duhului, nici o putere nu poate împiedica planurile lui Dumnezeu cu poporul său.

6. Duhul Sfânt în cărţile profetice ale Vechiului Testament

Profeţii Vechiului Testament au fost oameni ai Duhului. Ei nu aveau o poziţie politică oficială în Israel, ca preoţii. Erau chemaţi direct de Dumnezeu, iar însuşirile lor personale şi puterea Duhului manifestată în vieţile şi în slujirea lor profetică erau aspectele care determinau statutul lor şi mărimea influenţei lor în popor. Ei vorbeau sub îndrumarea divină, sub inspiraţia Duhului. Misiunea şi mesajul lor erau caracterizate de iniţiativa şi suveranitatea lui Dumnezeu. Obiectivul pe care îl aveau era de a-i aduce pe anumiţi oameni, dar mai ales pe lideri şi naţiuni, în concordanţă cu voia lui Dumnezeu pentru Israel şi pentru rasa umană.

6.1. Caracteristici ale profeţiei veterotestamentare

În primul rând, în contrast cu preoţii, a căror slujbă era moştenită

22 W. Hildebrandt, *op. cit.*, p. 172.

din tată în fiu, profeții erau aleși de Dumnezeu dintre oamenii de rând, fără a ține cont de seminția din care erau, de ocupația lor sau de statutul social. Dumnezeu li se adresa direct și îi chema să-și facă slujba. Aceasta a fost experiența lui Samuel (1 Sam 3.1-14), Ilie (1 Regi 17.1-6), Isaia (1.1; 6.1-13), Ieremia (1.1-10), Amos (7.14-15).

În al doilea rând, în timp ce preoții îi reprezentau pe oameni înaintea lui Dumnezeu, profeții Îl reprezentau pe Dumnezeu înaintea oamenilor. Uneori, totuși, aceste două clase de slujitori se suprapuneau în funcțiile pe care le îndeplineau. În general, preoții slujeau la altar, în interesul oamenilor, în timp ce profetul îi confrunta pe oameni cu ceea ce avea Dumnezeu de spus și le transmitea mesajul Lui.

În al treilea rând, funcția profetului era mai mult sau mai puțin automată. Profeții vorbeau dinlăuntrul inimii lor, în care purtau povara mesajelor inspirate de Duhul, de care era nevoie în vremea respectivă. Ei purtau „povara Domnului". Într-un anume sens, această povară se referea la mesajul Duhului, aflat în inima profetului, dar, pe de altă parte, reprezenta însăși suferința din sufletul profetului, sub mesajele care erau adesea neplăcute, și care aduceau condamnare, și pe care ei trebuiau să le transmită chiar cu riscul vieții.

O a patra caracteristică a funcției profetului era de a se opune profeților falși și de a-i deconspira. Aceștia vorbeau în numele lor sau mesajele lor erau bazate pe experiențele lor subiective, despre care ei spuneau că sunt de la Dumnezeu.

6.2. Caracteristici etice ale slujbei profetice veterotestamentare

Etica slujbei profetice în Vechiul Testament pare să fi crescut o dată cu profeții târzii. Acest lucru devine evident atunci când sunt comparate idealurile unor profeți ca Isaia, Ieremia, Ezechiel și Daniel cu unii profeți iresponsabili ca Saul (1Sam 10.1-13) și Balaam (Num 22.4-35; 23.1-30; 24.1-25; 31.8,16). Sfârșitul tragic al acestor oameni este o mărturie a deficiențelor lor de caracter.

Sub inspirația specială a Duhului Sfânt asupra profeților târzii, religia s-a ridicat la cel mai ridicat nivel etic și spiritual pe care l-a avut lumea înainte de venirea lui Hristos. Credibilitatea de care se bucurau profeții le era oferită de însăși înzestrarea deosebită pe care o aveau de la Duhul lui Dumnezeu. Isaia și Ieremia se referă direct la Duhul lui

Dumnezeu de mai mult de douăzeci de ori în profețiile lor. În cazul anumitor profeți, înzestrarea primită de la Duhul lui Dumnezeu pare să fi fost permanentă; în cazul altora, ea a fost doar temporară, așa cum este evident în cazul lui Saul și al bătrânilor lui Israel (Num. 11.25-29). Înzestrarea Duhului lui Dumnezeu pentru o slujbă profetică nu a fost întotdeauna legată de viața și de caracterul profetului, ceea ce se poate vedea în cazul lui Saul și al lui Balaam (1Sam 19.23-24; Num 2).

6.3. Duhul în profeția lui Isaia

Prima mențiune a Duhului în Isaia se referă la păcat și se află în cap. 4.3-5. Toți cei rămași în Sion vor fi sfinți *„după ce Domnul va spăla murdăriile fiicelor (locuitorilor) Sionului și va curăți Ierusalimul de vinovăția de sânge din mijlocul lui, cu duhul judecății și cu duhul nimicirii"*, iar toate acestea vor avea scopul de a pregăti gloria (mesianică) ce avea să vină. Particula condițională *'im* („dacă", tradus aici cu „după ce") este folosită când un eveniment este sigur, dar nu i se cunoaște data exactă. Uneori, în context, poate fi tradusă cu „dacă" și „când", dar aici se potrivește cel mai bine „după ce". Curățirea totală a Israelului de păcat („va curăți" = „a răzui"; „murdării" se referă la necurăția lăuntrică – cf. Pr 30.12) este un fapt sigur.

Se pune întrebarea dacă duhul este folosit aici cu sens impersonal, ca „vânt/suflare",[23] ca un duh care se află în general la dispoziția lui Dumnezeu (e.g. 1Re 22.21-23), sau dacă îl desemnează în mod specific pe Duhul Domnului însuși. Isaia a folosit deja în 2.19, 21 o imagine a furtunii pentru ziua ce va veni, de aceea, în acest context nu se potrivește o altă asemenea latură a intervenției divine a lui Dumnezeu. Profetul este, în general, foarte conștient de prezența Duhului Domnului (30.1-2; 31.3; 63.10-14), mai ales în pasajele mesianice (11.2; 42.1; 59.21; 61.1), de aceea, cea mai bună interpretare a acestui pasaj ar fi că aici este vorba de Duhul divin. Aici el acționează ca un duh al judecății și al *focului/arderii*, ceea ce vrea să spună că Domnul acționează în felul acesta pentru a întruni cererile obiective ale unei dreptăți absolute și cele subiective ale naturii sale sfinte.

Un alt pasaj important în care apare Duhul este în Isaia 11.1-5. În

23 Acest punct de vedere este avansat de C. Von Orelli, *The Prophecies of Isaiah*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1895, p. 32.

versetul 1, profetul spune: *„Apoi o Odraslă va ieşi din tulpina lui Isai, şi un vlăstar va da din rădăcinile lui."* Apoi, în versetul 2: *„Duhul Domnului se va odihni peste El, duh de înţelepciune şi de pricepere, duh de sfat şi de tărie, duh de cunoştinţă şi de frică de Domnul."* În alte cărţi ale Vechiului Testament, cei înzestraţi cu Duhul sunt Moise, Iosua, David şi alţii, dar în Isaia, Cel peste care Se va odihni Duhul Domnului este Mesia. Aici, Duhul este în primul rând ***duh de înţelepciune şi de pricepere***. Acestea două sunt atribute guvernamentale, de judecată, ca în Deuteronom 1.13 şi 1 Regi 3.9,12. Când cuvintele sunt folosite împreună, „înţelepciunea" este caracteristica mai generală, iar „priceperea" este acea capacitate de a vedea miezul lucrurilor. Aceste înzestrări mentale ale înţelepciunii şi priceperii contrastează cu lăudăroşia regelui Asiriei (Is 10.13). În al doilea rând, el este ***duh de sfat şi de tărie***. Cuvintele „sfat" şi „tărie" seamănă cu expresia „chibzuinţă şi putere" care apare în Is 36.5, ca virtuţi necesare unui conducător de oşti în timp de război. Acest dar practic reprezintă capacitatea de a urma cursul bun al unei acţiuni, însoţit de capacitatea de a o duce până la bun sfârşit. În al treilea rând, el este ***duh de cunoştinţă şi de frică de Domnul***. În sensul ei deplin, cunoştinţa este adevărul înţeles şi aplicat în viaţă. A cunoaşte pe cineva înseamnă a avea o relaţie cu persoana respectivă. Tânărul Samuel nu Îl cunoştea pe Domnul înainte ca El să i Se fi descoperit, şi nici fiii lui Eli nu L-au cunoscut, în ciuda poziţiei pe care o aveau în Israel (1 Sam 2.12). Aici, *cunoştinţa şi frica* sunt subordonate unui singur substantiv - „Domnul"; adevărata cunoştinţă se arată într-o viaţă de pioşenie, de reverenţă. Datorită faptului că Duhul este peste Mesia, El *„nu va judeca după înfăţişare, nici nu va hotărî după cele auzite"*.

Ultima parte a cărţii Isaia vorbeşte adesea despre Robul Domnului, Cel care duce la îndeplinire lucrarea Domnului. În Is 41.8, Israelul este numit robul lui Dumnezeu, dar Dumnezeu avea o lucrare de mântuire pe care Israelul nu o putea face. Şi Israelul avea nevoie de mântuire. De aceea, este necesar ca din Israel să iasă Robul Domnului. Aşadar, Isaia 42.1 Îl prezintă ca pe Alesul lui Dumnezeu, în care El îşi găseşte plăcerea. Dumnezeu **Şi-a pus Duhul peste El**, şi prin acest Duh El va vesti neamurilor judecata. Acest Rob va fi lumina neamurilor (42.6), va deschide ochii orbilor şi îi va scoate din temniţă pe cei legaţi (42-7). În Isaia 61.1, acelaşi rob al Domnului spune despre sine: *„Duhul Domnului Dumnezeu este peste Mine, căci Domnul M-a*

uns să aduc veşti bune celor nenorociţi; El m-a trimes să vindec pe cei cu inima zdrobită, să vestesc robilor slobozenia şi prinşilor de război izbăvirea."

Isaia 34.16 leagă Cuvântul Domnului de Duhul, dând asigurarea că Domnul, care este Creatorul, Îşi va păstra promisiunile, întrucât El este Cel care a adus la fiinţă toată Creaţia. Duhul este cel care duce la îndeplinire judecata. Aceeaşi asociere dintre Duh şi Cuvânt se găseşte şi în Isaia 40.7, 8, cu aceeaşi funcţiune a Cuvîntului şi a Duhului. Aici, Duhul lui Dumnezeu, care aduce judecată, este comparat cu un vânt care aduce uscăciune asupra ierbii şi florilor. Cuvântul Domnului are menirea de a anunţa judecata şi de a da asigurarea că aceasta va veni.

Un alt tip de contrast este cel dintre Isaia 40.13 şi 44.3. În primul pasaj, Duhul Domnului este înfăţişat ca suveran, părtaş la actul Creaţiei; el nu are nevoie de nimeni să-L sfătuiască. Apoi, în 44.3, acelaşi Duh este turnat cu toate binecuvântările Lui, ca apa peste pământul însetat sau ca râurile peste pământul uscat.

În fine, în Isaia 63.10, Duhul este tratat ca o persoană care poate fi întristată: *„Dar ei au fost neascultători, şi au întristat pe Duhul Lui cel Sfânt; iar El li S-a făcut vrăjmaş şi a luptat împotriva lor"* (cf. Ef 4.30). Contrastul cu prezentările anterioare, unde Duhul aduce ploi de binecuvântare peste popor, este evident.

6.4. Duhul în profeţia lui Ezechiel

Prima menţiune a Duhului în Ezechiel se află în primul capitol, v.12, 20, 21. Fiecare heruvim avea patru feţe, (după cele 4 puncte cardinale) care reprezentau toată Creaţia lui Dumnezeu, indicând astfel supremaţia lui Dumnezeu peste toată Creaţia. Heruvimii se mişcau după direcţionarea Duhului, ceea ce arată că toată Creaţia este sub stăpânirea lui Dumnezeu. Unii spun că este vorba de un „duh", dar în ebraică este „Duhul".

Duhul lucrează, de asemenea, în viaţa lui Ezechiel personal (2.2; 3.12, 14, 24; 8.3; 11.1; 5.24; 37.1; 43.5). În câteva cazuri, Duhul l-a ridicat pe Ezechiel (3.12, 14; 8.3; 11.1,24; 43.5). Întrebarea care se pune este ce fel de „duh" era cel care îl ridica pe Ezechiel. Unii comentatori spun că doar cel care intra în Ezechiel era *Duhul*, în timp ce *vântul* era cel care îl purta. Alţii, datorită faptului că de câteva ori în ebraică este „duh" în loc de „Duhul", spun că accentul se pune pe

putere sau energie şi că Duhul lui Dumnezeu este sugerat doar vag. Totuşi, puterea vine de la Dumnezeu. Mai departe, în 11.5, vedem că Duhul care a căzut peste Ezechiel este Duhul Domnului: *„Duhul Domnului a căzut peste mine"*. Tot la fel, în 11.24, Ezechiel este purtat de Duhul într-o vedenie, iar în 37.1 el este luat de Duhul Domnului.

Restul referirilor la Duh în Ezechiel se ocupă de restaurarea viitoare a Israelului (Ezec 11.19,20; 18.31,32; 36.26, 27; 37.14; 39.29), subiect deja tratat în subdiviziunea 4.2 din acest capitol. Accentul repetat al acestor pasaje este pe inima şi pe duhul nou pe care îl va pune Dumnezeu în poporul Său.

6.5. Duhul în profeţia lui Ioel

Cartea lui Ioel prezintă relaţia dintre YHWH şi poporul lui Iuda, prin folosirea vorbirii directe şi a dezvoltării unor concepte cum ar fi cel al Zilei Domnului şi al tradiţiei Sionului. Central cărţii lui Ioel este mesajul profetic cu privire la activitatea **eshatologică** a lui Dumnezeu în zilele din urmă (Ioel 2.28-32). Versetele 28 şi 29 se referă strict la activitatea Duhului: *„După aceea, voi turna Duhul Meu peste orice făptură; fiii şi fiicele voastre vor proroci, bătrânii voştri vor visa visuri, şi tinerii voştri vor avea vedenii. Chiar şi peste robi şi peste roabe voi turna Duhul Meu, în zilele acelea."* Următoarele observaţii se pot face în contextul general al cărţii:

(1) Făgăduinţa revărsării Duhului lui YHWH vine ca răspuns la plângerea şi pocăinţa poporului. Ioel 2.19-32 cuprinde promisiunea lui YHWH de a-i mântui, care urmează să facă ţara rodnică din nou (2.19,21-26), să-l elibereze pe Iuda de duşmani (2.20) şi asigură poporul de prezenţa Lui în mijlocul lor (Ioel 2.27-3.5). Scopul acestor promisiuni de mântuire este ca poporul Său să-L cunoască pe YHWH, după cum afirmă Ioel 2.27: *„Şi vei şti că Eu sunt în mijlocul lui Israel, că Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru, şi nu este altul afară de Mine."* Acest verset răspunde la întrebarea preoţilor cu privire la cuvintele pe care le puteau spune popoarele, din 2.17: *„Unde este Dumnezeul lor?"*. Promisiunea Duhului lui YHWH funcţionează aici ca o garanţie a împlinirii făgăduinţelor Lui, în special cea a cunoaşterii lui YHWH.

(2) Promisiunea Duhului lui YHWH este o parte integrală a mântuirii pe care o făgăduieşte YHWH. În Ioel 2.28-32, Ioel nu introduce o promisiune nouă, ci continuă promisiunea făcută prin

Isaia: *„Până când se va turna Duhul de sus peste noi; atunci pustia se va preface în pământ, şi pământul va fi privit ca o pădure"* (Is 32.15). *„Căci voi turna apă peste pământul însetat şi râuri pe pământul uscat; voi turna Duhul Meu peste sămânţa ta, şi binecuvântarea Mea peste odraslele tale"* (Is. 44.3). Aceeaşi promisiune este făcută de YHWH şi prin Ezechiel: *„Şi nu le voi mai ascunde Faţa Mea, căci voi turna Duhul Meu peste casa lui Israel, zice Domnul Dumnezeu"* (39.29). Mai mult decât atât, Ioel promite ceea ce Moise sperase: *„Să dea Dumnezeu ca tot poporul Domnului să fie alcătuit din prooroci, şi Domnul să-şi pună Duhul lui peste ei!"* (Num 11.29). Duhul lui YHWH din aceste pasaje se referă la puterea creatoare de viaţă, revărsată peste poporul Israel, mai ales în ceea ce priveşte puterea şi autoritatea. ***Ruah***-ul îi împuterniceşte pe oameni să îndeplinească sarcini altfel imposibile (Otniel, Samson, Saul). A avea Duhul lui YHWH înseamnă a fi împuternicit.

În promisiunea lui Ioel, Duhul va fi turnat peste „orice făptură" (2.28), adică peste „toată carnea" (***kol basar***). Acestă expresie probabil că trebuie interpretată ca făcând referire la tot poporul lui Iuda. Termenul *basar* se referă în Biblia ebraică la „cei care primesc viaţă nouă", „cei care sunt slabi", „cei lipsiţi de putere" şi „lipsiţi de speranţă", întrucât *basar* îl zugrăveşte pe om în slăbiciunea lui. Astfel, este trasat un contrast între statutul privilegiat al unor persoane care primiseră Duhul în trecut şi ***„democratizarea" Duhului***, care vine peste „orice" făptură din comunitatea viitoare a lui Iuda. În Ioel 2.29 este sugerată chiar şi includerea străinilor, prin „robi şi roabe". Totuşi, includerea Neamurilor în această făgăduinţă nu este făcută decât în vremea Bisericii Primare (F.A. 10.44-47).

Activitatea specifică ce avea să însoţească această înzestrare a tuturor de către Duhul este profeţia. Întregul popor al lui YHWH avea să devină o comunitate profetică. În Vechiul Testament, profeţia, visurile şi viziunile sunt mijloace de a primi revelaţii de la Dumnezeu. Fiecare avea să fie un mesager al cuvântului lui YHWH. Visurile sunt un mijloc obişnuit de revelare a lui Dumnezeu în Pentateuh (Gen 28.37) şi sunt o formă legitimă de primire a unui mesaj de la Dumnezeu de către profeţi (Num 12.6; Deut 13.1, 3, 5). Viziunile sunt asociate mai îndeaproape cu activitatea profeţilor (Ier 1.11; Dan 2.7; Ezec 13.7; Amos 1.1, Zah 1.6). Astfel, rezultatul revărsării Duhului lui YHWH va fi că fiecare va fi în prezenţa nemijlocită a lui Dumnezeu.

(3) Revărsarea Duhului lui YHWH nu aduce însă numai putere şi revelaţie. Ea este strâns legată de judecata care va avea loc în Ziua lui YHWH. Ziua Domnului ca zi de mânie peste Iuda a fost îndepărtată prin plângere şi pocăinţă, dar, întrucât mânia Lui va cuprinde pe toate popoarele, numai cei care vor chema numele lui YHWH vor fi mântuiţi (Ioel 2.32). Universalitatea semnelor indică faptul că toate popoarele vor fi judecate. Cei ce primesc Duhul lui YHWH nu sunt martori doar ai mântuirii, ci şi ai judecăţii care vine peste toată lumea. Aşadar, primirea Duhului profetic precedă judecata universală. Cei care se pocăiesc şi primesc Duhul vor scăpa de judecata care are să vină. Datorită strânsei legături dintre revărsarea Duhului şi semnele apocaliptice care urmează să anunţe Ziua lui YHWH, revărsarea Duhului peste poporul lui Iuda poate fi văzută ca ***un semn*** care anunţă această zi ca o zi de judecată pentru toţi cei care nu cheamă numele Său.

6.6. Concluzie

În perioada Vechiului Testament, darul Duhului lui Dumnezeu nu a fost acordat întregului popor. Duhul a venit peste anumite persoane chemate la o slujbă specială. Nici chiar peste aceşti conducători ai poporului Duhul nu „S-a odihnit" cu caracter permanent. El a fost perceput ca o influenţă divină care se pogora peste o anumită persoană apoi se retrăgea.

Pe tot parcursul Vechiului Testament, dorinţa lui Moise ca tot poporul să primească Duhul lui Dumnezeu a rămas neîmplinită. Ziua aceea aştepta de partea cealaltă a istoriei omenirii, în epoca Bisericii. În Vechiul Testament, Duhul S-a pogorât peste un număr limitat de oameni cu scopul de a-i înzestra cu abilităţi pentru anumite **slujbe speciale**. Cei care au primit Duhul au fost de obicei lideri. Israelitul de rând nu a beneficiat de prezenţa nemijlocită a Duhului în viaţa sa, sau de puterea Lui.

Prin Duhul Sfânt, profetul Isaia (61.1-2) a anunţat faptul că, într-o zi, Duhul Domnului se va odihni peste Mesia şi Îl va unge să predice Evanghelia celor săraci, să vindece pe cei cu inima zdrobită, să vestească robilor de război slobozenia şi să proclame anul de îndurare al Domnului. Această profeţie s-a împlinit la botezul lui Isus, când Duhul S-a pogorât peste El pentru a-L împuternici pentru misiunea pe

care o inaugura cu acea ocazie (Mt 3.16 şi par.; cf. Lc 4.18, 19). Ioel, pe de altă parte, proroceşte că în zilele de pe urmă Domnul Îşi va turna Duhul Său peste tot poporul (Ioel 2.28), tineri şi bătrâni, bărbaţi şi femei, bogaţi si săraci. Prorocia s-a împlinit în Ziua Cincizecimii, aşa cum a afirmat Petru în Fapte 2.17. Tot Petru spune că revărsarea Duhului va continua dincolo de Ziua Cincizecimii (F.A. 2.39). Promisiunii făcută prin profeţii lui YHWH cu privire la Duhul care îl va restaura pe Israel şi care va veni peste toţi credincioşii este subiectul capitolelor 3, 4 şi 5.

Excurs 3

TRANSFERUL DE *DUH* DE LA UN SLUJITOR LA ALTUL

O altă caracteristică interesantă a înzestrării cu Duhul este tranferul Duhului de la un slujitor la altul. Acest fenomen este legat cu precădere de activitatea profetică, dar nu se limitează la aceasta. Aşa cum am văzut deja, primul caz de transfer de Duh de la un slujitor la altul ni-l oferă cazul lui Moise şi al celor 70 de bătrâni ai poporului.

Conform versetelor 17 şi 25 din Numeri 11, bătrânii au primit „din duhul care este peste" Moise. Din aceste versete nu reiese clar dacă scriitorul se referă la duhul lui Moise sau la Duhul lui YHWH, dar ambiguitatea este înlăturată în versetul 29. Dorinţa ca „Domnul să-Şi pună Duhul Lui" peste tot poporul (aşa cum a făcut-o cu cei şaptezeci) arată că nu este vorba de duhul lui Moise, ci de Duhul lui YHWH care era peste Moise şi urma să fie transferat şi peste cei şaptezeci de bătrâni.[24]

Un alt factor care indică natura divină a Duhului transferat este manifestarea extatică experimentată de cei care-l primiseră. Dacă scriitorul biblic ar fi intenţionat să vorbească despre un transfer al vitalităţii lui Moise peste cei şaptezeci, atunci n-ar mai fi menţionat experienţa lor profetică. Este interesant, totuşi, că Duhul divin nu a venit direct, ci prin Moise. Hutton interpretează acest lucru ca şi cum „Duhul divin ar fi fost filtrat prin corpul şi duhul lui Moise".[25] În acest caz, acesta se identifică cu însuşi duhul lui Moise. Tensiunea dintre aceste două noţiuni, duhul uman şi Duhul divin, este cel mai bine exprimată de Hutton:

24 M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, The Clarendon Press, 1972, p. 244; Cf. R. Stronstad despre „motivul transferului" în *The Charismatic Theology of St. Luke*, Peabody – MA, Hendrickson, 1984, pp. 20-21. Din punctul lui de vedere, „transferul Duhului are un scop dublu: 1) să autentifice sau să acrediteze noua conducere şi 2) să confere deprinderile potrivite pentru noile responsabilităţi de coducere (p. 20). Un transfer al duhului personal al lui Moise este sugerat de Ze'ev Weisman, „The Personal Spirit as Imparting Authority", în *ZAW* 93, 1981, pp. 226, 234.

25 R.R. Hutton, *Charisma and Authority in Israelite Society*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, p. 27.

> Textul prezintă contrastul dintre două noţiuni de putere. Una ar fi înţeleasă ca puterea ce îi abilitează pe cei şaptezeci în calitate de Duh al lui Dumnezeu, independent faţă de duhul şi experienţa umană. O astfel de împuternicire harismatică este deasupra influenţei, instituţiilor şi limitărilor umane. Este vorba de Însuşi Duhul lui Dumnezeu. Prin urmare, Moise ar fi doar un conductor prin care această putere divină ar trece neatinsă către destinaţia finală. Cealaltă noţiune respinge o astfel de discontinuitate între factorul uman şi cel divin. Acel Duh care împuterniceşte este în acelaşi timp şi duhul lui Moise. În acest caz, Moise nu mai este un simplu instrument care joacă cel mult un rol pasiv. Moise devine astfel un sălaş al acestui duh. Duhul pe care l-au primit cei şaptezeci nu poate fi separat de experienţa umană şi nici de duhul omului. Acest duh nu se opune duhului uman, ci este una cu el.[26]

Identificarea aparentă a Duhului divin cu duhul lui Moise subliniază faptul că bătrânii recunoşteau autoritatea lui Moise. Apare însă a doua tensiune. Pe de o parte, ei împărtăşesc acelaşi duh ca şi Moise, dar, pe de altă parte, ei nu au aceeaşi autoritate ca el. Prepoziţia „din" este aici atât locativă, cât şi partitivă. Din punct de vedere calitativ, ea indică faptul că sursa duhului dat bătrânilor era duhul lui Moise (mai degrabă Duhul lui YHWH filtrat prin Moise), iar din punct de vedere cantitativ, ea arată că doar o parte din duhul lui Moise le-a fost transferat.[27]

Acelaşi aspect îl întâlnim şi în cazul învestirii lui Iosua de către Moise ca succesor al său. În cazul acesta, lui Iosua nu i se transferă „duh" fiindcă Duhul era în el (Num 27.18). Ceea ce i s-a transferat de la Moise, prin punerea mâinilor acestuia, era acea entitate numită în ebraică ***hôd,*** care a fost tradusă felurit ca „autoritate", „dregătorie", „măreţie", „onoare", „majestate regească" etc. Porunca lui Dumnezeu adresată lui Moise cu privire la Iosua - „să-l faci părtaş la dregătoria ta" (Cornilescu) – poate fi tradusă „să-i dai o parte din ***hôd***–ul tău". Şi aici, ca în cazul transferului de duh de la Moise la bătrâni (Num 11.17) apare prepoziţia ***min***, *din, de la*, o prepoziţie partitivă. Însemna că numai o parte din „măreţia/autoritatea" (ebr. ***hôd***) lui Moise îi este tranferată lui Iosua. Transferul parţial de ***hôd*** este cel mai bine înţeles ca fiind modul scriitorului de a spune că Iosua nu va avea niciodată statutul predecesorului său. Iată cum interpretau rabinii acest text: „nu

26 R.R. Hutton, *op. cit.*, p. 27

27 Motivul „legendar" al unicităţii lui Moise este scos în evidenţă de G.W. Coats, „Legendary Motifs in the Moses' Death Reports", în *CBQ* 39, 1977, pp. 36-37.

absolut tot *hôd*-ul tău, de unde vedem că fața lui Moise strălucea ca soarele, iar a lui Iosua ca luna".[28] Deşi nu putem fi foarte siguri, se pare că autorul vede aici o legătură între măsura de ***hôd*** pe care o primeşte Iosua şi relația cu YHWH. Acest adevăr pare să fie confirmat în versetul 21 unde se arată că, în calitate de deținător al unei părți din această „facultate" a lui Moise, Iosua este autorizat să comunice cu YHWH, dar nu ca Moise care comunica „gură către gură" cu El (Num 12.8). Măsura limitată de ***hôd*** l-a pus pe Iosua sub autoritatea marelui preot, singurul abilitat *„să întrebe înaintea lui* (Iosua) *judecata lui Urim înaintea Domnului"*. Deşi nu ne putem pronunța cu certitudine la ce facultate sau virtute anume se referă termenul ***hôd***, în studiul mai amplu pe care l-am făcut pe acest text[29] ne-am exprimat opinia că termenul denotă ceva mai mult decât autoritate administrativă. Aşa cum am văzut, are şi valențe spirituale şi poate însemna „vitalitate spirituală" sau „harismă" - mai general, o facultate spirituală necesară unui conducător pentru a-şi duce la îndeplinire atribuțiile ce decurg din slujba sa. Cu toate că o facultate spirituală nu trebuie niciodată confundată cu Duhul, în acelaşi timp trebuie recunoscută legătura dintre ele.

Aşa cum am văzut mai sus, una dintre funcțiile Duhului în Vechiul Testament a fost aceea de a da înzestrări spirituale conducătorilor poporului Israel. Aşadar, chiar dacă nu putem spune că, prin punerea mâinilor lui Moise asupra lui Iosua, ca succesor al său, acestuia i s-a transferat din „duhul lui Moise", ca în cazul celor şaptezeci de bătrâni, putem spune că a avut loc un transfer al unei facultăți spirituale a cărei sursă este tot Duhul. Şi fiindcă posedarea Duhului se verifică în practică numai prin aceste facultăți, finalitatea actului lui Moise a fost aceeaşi ca în următorul caz de transfer pe care-l vom studia (cazul lui Ilie şi Elisei). În toate aceste cazuri, transferul de Duh, sau al altei entități spirituale a condus la împuternicirea unor bărbați pentru lucrarea la care i-a chemat Dumnezeu.

Singurul caz din Biblie, când transferul de duh este cerut, este cel al lui Elisei care, atunci când află că stăpânul său, profetul Ilie, va fi răpit, îi cere acestuia „o măsură îndoită" din duhul lui.

28 Sifre Num. 140.

29 J.F. Tipei, *Punerea mâinilor: Semnificatia actului în Sfânta Scriptura si în literatura greco-romana*, Oradea, Cartea Crestina, 2002, pp. 75-83.

Câteva precizări preliminare şi clarificatoare sunt necesare aici. Trebuie precizat faptul că nu Ilie şi-a ales ca slujitor pe Elisei, ci Dumnezeu care i-a poruncit să-l consacre pe acesta ca profet (1Re 19.16). Ilie duce la îndeplinire porunca Domnului adăugând la ceremonia obişnuită a ungerii cu untdelemn un gest mai puțin obişnuit – aruncarea mantăii pe umerii lui Elisei. Acesta înțelege gestul, lasă totul şi îl urmează pe Ilie (doar) ca ajutor al său. (19.19). Mantaua este un simbol al puterii divine care-l însoțea pe Ilie (vezi despicarea apelor Iordanului cu ajutorul mantăii), iar prin gestul pe care-l face Ilie devine pentru Elisei un semn al autorizării şi confirmării sale ca ajutor al profetului.[30] Cererea lui Elisei ca o „măsură îndoită" din duhul (***ruah***) lui Ilie[31] să vină peste el (2Re 2.15) a avut o dublă motivație: În primul rând, Elisei a căutat obținerea dreptului de a fi succesor al lui Ilie peste comunitatea profetică din Israel. Ca ajutor al lui Ilie, era de aşteptat ca el să preia slujba acestuia de mentor al fiilor profeților. În al doilea rând, cererea avea în vedere puterea pe care Elisei trebuia să o obțină pentru a face față sarcinilor deosebit de grele care-l aşteptau, având în vedere conflictul dintre profeții lui YHWH şi profeții lui Baal. Întrucât în lupta împotriva acestui cult păgân minunile jucau un rol foarte important, nu este surprinzător faptul că imediat după ce ruah-ul lui Ilie îi este transferat lui Elisei, acesta începe să săvârşească minuni.

Cererea lui Elisei - „Dă-mi o măsură îndoită din duhul tău" - trebuie înțeleasă în lumina practicii israelite de a lăsa întâiului născut o moştenire de două ori mai mare ca celorlalți fii (Deut 21.17). Elisei nu cere o putere de două ori mai mare decât puterea lui Ilie, ci o autoritate dublă față de ceea ce urma să lase Ilie fiilor profeților. Ca succesor al lui Ilie, el avea nevoie de „dreptul de întâi născut", cum s-ar zice. Termenul de comparație al lui Elisei nu a fost Ilie, ci fiii profeților. Întrebarea se pune dacă Duhul lui Dumnezeu care era peste Ilie era la discreția profetului. A avut Ilie autoritatea de a împărți „Duhul" oricui dorea? Există indicii în text care ne împiedică să

30 Mantaua este un dublu simbol al autorizării şi confirmării lui Elisei ca ajutor mai întâi, iar apoi ca succesor al lui Ilie. De fapt, este semnul alegerii pe care o face Dumnezeu, fiindcă imaginea este aceea a Duhului lui Dumnezeu care îmbracă sau mai bine exprimat „învăluie" o persoană. – W. Hildebrandt, *op. cit.*, p. 176.

31 Desigur, şi aici, ca şi în cazul transferului de duh de la Moise la cei şaptezeci de bătrâni, se pune problema entității care a fost transferată. Fiindcă raționamentul este acelaşi, considerăm ca de la sine înțeles faptul că nu „duhul lui Ilie" ci Duhul lui Dumnezeu care era peste Ilie a fost transferat succesorului său, Elisei.

interpretăm pasajul în acest mod. Profetul Ilie nu răspunde afirmativ cererii lui Elisei. El îi pune lui Elisei o condiție: Ca să primească din Duhul care era peste Ilie, Elisei trebuia să-l vadă pe stăpânul său în momentul răpirii lui. Era condiția pe care nici Ilie, nici Elisei, ci numai Dumnezeu o putea satisface. Mesajul ascuns era că prerogativa de a alege un succesor care să continue lucrarea lui Ilie nu-i aparținea profetului. Numai Dumnezeu avea dreptul să-l aleagă pe acest succesor și apoi să-i transfere din Duhul care era peste Ilie.

Transferul de „duh" sau de entități spirituale mai este menționat și în cazul lui Samuel și David (1Sam 15.13-14). Uneori a fost necesar ca profeții să treacă printr-o perioadă de instruire deosebită, formală sau de alt fel, înainte de a fi înzestrați de Duhul pentru slujirea lor, cum este cazul lui Samuel, instruit de Eli (1Sam 2.18-19, 26; 3.1-21), și al fiilor profeților care au fost instruiți de Ilie (2Re 2.1-18).[32] În alte cazuri, ei par să fi fost chemați direct de la ocupațiile lor anterioare și înzestrați cu Duhul lui Dumnezeu pentru misiunile lor, fără vreo pregătire formală (Amos 1.1; 7.14-15).

[32] În pseudoepigrafa *Înălțarea lui Isaia* , partea a III-a cunoscută ca *Vedenia lui Isaia* (cap. VI-XI), se pare că avem un alt caz de transfer al Duhului, în acest caz de la Isaia la fiii profeților – *AsIsa* 6.3-5, trad. de M.A. Knibb, după o versiune etiopeană, în „Martyrdom and Ascension of Isaiah", din *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. de J.H. Charlesworth.

CAPITOLUL 3
DUHUL SFÂNT ÎN EVANGHELIILE SINOPTICE

1. Introducere

În demersul teologic pe care îl facem în evangheliile sinoptice cu scopul de a descoperi rolul pe care l-a avut Duhul Sfânt în viața și activitatea lui Isus, trebuie să ținem cont de câteva considerente generale.

În primul rând, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că Isus Hristos S-a născut și a trăit sub Legea mozaică. Chiar dacă Hristos a fost Cel care a împărțit istoria omenirii în două mari ere și anii vieții Lui pământești sunt numărați de partea aceasta a istoriei, din punctul de vedere al dispensațiilor, Isus a trăit în dispensația Legii, nu în dispensația harului. Apostolul Pavel afirmă că Isus Hristos a fost „născut" sub Lege (Gal 4.4).

În al doilea rând, chiar dacă S-a născut în dispensația Legii, prin întruparea Logosului divin, Legea nu a fost abolită automat. Perioada dispensației Legii s-a încheiat doar o dată cu săvârșirea lucrării de mântuire de către Hristos, pe Cruce, când a împlinit cerințele Legii pentru a ne izbăvi tocmai de sub Lege. Isus a propovăduit, însă, despre dispensația harului și a Împărăției.

În al treilea rând, atunci când analizăm rolul pe care l-a avut Duhul Sfânt la întruparea Fiului lui Dumnezeu și felul în care Hristosul a fost împuternicit de Duhul Sfânt să-Și îndeplinească misiunea pe care a avut-o, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că Isus a trăit în perioada în care Duhul Sfânt nu fusese încă revărsat peste întregul popor. Numai după revărsarea Duhului în Ziua Cincizecimii peste cei o sută douăzeci, zi considerată de cei mai mulți teologi ca ziua de naștere a Bisericii, Duhul vine ca să rămână în permanență cu ucenicii,

ca un alt Mângâietor.

Precizările de mai sus sunt necesare şi utile mai ales atunci când încercăm să stabilim paralele între experienţa lui Isus cu Duhul şi experienţa Bisericii. De regulă, experienţele lui Isus nu au un caracter programatic pentru experienţele Bisericii. Desigur că diferenţele între experienţa Lui şi cea a Bisericii se datorează nu numai dispensaţiilor diferite, menţionate mai sus, ci şi datorită poziţiei lui unice ca Fiul Întrupat al lui Dumnezeu.

2. Duhul Sfânt şi Întruparea Fiului lui Dumnezeu

2.1. Zămislirea şi naşterea lui Isus

Când vorbim despre rolul pe care l-a avut Duhul Sfânt la Întruparea Fiului lui Dumnezeu, ne gândim, în primul rând, la zămislirea pruncului Isus în pântecele Fecioarei Maria. Mai sunt, însă, şi alte evenimente legate de Întruparea Fiului lui Dumnezeu în care Duhul Sfânt a fost menţionat sau implicat, după cum vom arăta mai jos.

Duhul Sfânt ca agent al zămislirii lui Isus. Mărturia Scripturii este clară în privinţa aceasta. Evanghelistul Matei relatează: *„Iar naşterea lui Isus Hristos a fost aşa: Maria, mama Lui, era logodită cu Iosif; şi înainte ca să locuiască ei împreună, ea s-a aflat* ***însărcinată de la Duhul Sfânt*** *... Dar pe când se gândea el [Iosif] la aceste lucruri, i s-a arătat în vis un înger al Domnului şi i-a zis: «Iosife, fiul lui David, nu te teme să iei la tine pe Maria, nevastă-ta, căci ce s-a zămislit în ea* ***este de la Duhul Sfânt****. Ea va naşte un Fiu şi-I vei pune numele Isus, pentru că El va mântui pe poporul Său de păcatele sale»"* (Mt 1.18, 20-21). Relatarea lui Luca este şi mai detaliată: „Îngerul i-a răspuns: «*Duhul Sfânt se va pogorî peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri. De aceea, Sfântul care Se va naşte din tine va fi chemat Fiul lui Dumnezeu*» (Luca 1.35). După cum se observă, Luca subliniază şi mai mult decât Matei faptul că Isus S-a născut de la Duhul Sfânt.

Cum interpretăm pogorârea Duhului Sfânt peste Maria şi umbrirea ei de puterea Celui Preaînalt? Am văzut în Vechiul Testament că venirea Duhului peste conducătorii poporului se manifesta de obicei într-un mod supranatural, prin profeţie, puteri supraomeneşti, înţelepciune deosebită etc. În cazul Mariei, putem afirma că manifestarea supranaturală care a însoţit venirea Duhului peste ea a

fost tocmai zămislirea Pruncului Isus în pântecele ei. Cât priveşte umbrirea ei de către „puterea Celui Preaînalt", aceasta poate fi înţeleasă în două feluri: 1) ca o acţiune a Dumnezeirii care vine să dubleze acţiunea Duhului Sfânt, confirmând participarea deopotrivă a Tatălui şi a Duhului la Întruparea Fiului etern sau 2) ca o elaborare asupra primei propoziţii „Duhul Sfânt se va pogorî peste tine". În acest al doilea sens, verbele „se va pogorî" şi „va umbri" formează o *hendiadă*, aşa cum formează de altfel şi sintagmele „Duhul Sfânt" şi „puterea Celui Preaînalt". Cu alte cuvinte, conform acestei interpretări, Maria a fost „umbrită" sau „pătrunsă" de „puterea Duhului Sfânt", Duhul Sfânt fiind „puterea Celui Preaînalt". Din punctul nostru de vedere, cea de-a doua interpretare reflectă mai fidel intenţia lui Luca de a sublinia şi aici, ca în multe alte locuri din cele două cărţi ale lui, faptul că Duhul Sfânt este şi o putere, un agent prin care Dumnezeu Îşi duce la îndeplinire scopurile (cf. de ex., F.A. 10.38, unde aceleaşi cuvinte „Duhul Sfânt" şi „putere" formează din nou o *hendiadă*).

În interpretarea lui Stanley Horton, în afirmaţia Scripturii că Isus se va naşte „de la Duhul Sfânt", „nu există nici o aluzie la faptul că Duhul Sfânt a contribuit cu ceva de la Sine". Horton adoptă punctul de vedere al lui Alford care susţine că, aşa cum lumea a fost creată de către Tatăl prin Fiul, tot aşa şi „actul creator care a făcut posibilă naşterea din Fecioara Maria a fost înfăptuit de către Dumnezeu prin Duhul Sfânt."[1] Subscriem la punctul de vedere al lui Horton care spune că Isus din Nazaret a fost şi este Fiul lui Dumnezeu nu numai pentru că este Fiul etern al lui Dumnezeu (adică Persoana a doua a Trinităţii), ci şi pentru faptul că naşterea Sa a fost rezultatul actului creator şi supranatural înfăptuit de Tatăl.[2] Aşadar, Isus din Nazaret nu este un om care a fost **„adoptat"** ca Fiu al lui Dumnezeu la Iordan, când Duhul Sfânt se pogoară peste El, aşa cum susţin W.F. Flemington, J.M. Creed, C.K. Barrett etc., ci este Fiul lui Dumnezeu de la zămislire lui prin Duhul Sfânt.[3]

Cu toate că în Dumnezeul Întrupat Îl regăsim atât pe Fiul etern cât şi pe copilaşul Isus, Maria devine mamă doar a lui Isus-omul. Nu

---

[1] Stanley Horton, *Ce spune Biblia despre Duhul Sfânt*, Oradea, Life Publishers, 2002, p. 103; cf. Henry Alford, *The Greek New Testament*, Londra, Rivingtons, 1883, vol. I, p. 447 şi urm.

[2] *Ibid.*, p. 104.

[3] Pentru o listă completă a celor care împărtăşesc concepţia adopţionistă, vezi J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p. 38.

găsim nimic în Scripturi care să afirme sau să sugereze că Maria este Mama lui Dumnezeu sau Născătoare de Dumnezeu. Aşa cum afirmă Walvoord, „Scripturile sunt fără echivoc în stabilirea originii naturii umane a lui Isus printr-o naştere naturală din Maria, soţia lui Iosif. Dacă zămislirea a fost supranaturală, naşterea lui Hristos a urmat un curs cu totul firesc".[4]

Naşterea în urma zămislirii de la Duhul Sfânt îi conferă lui Isus o natură umană fără păcat, deosebită de cea a celorlalţi oameni. Îngerul îi spune Mariei că „**Sfântul** care se va naşte (în gr. la neutru – τὸ γεννώμενον ἅγιον, ***„ceea ce se va naşte sfânt"***) va fi chemat Fiul lui Dumnezeu". Isus *nu devine sfânt* la o dată ulterioară, ci *se naşte sfânt*. Numai Adam înainte de a cădea în păcat a mai posedat această natură omenească neatinsă de păcat. Nimeni altcineva, nici înainte de Isus şi nici după El, nu va mai cunoaşte această stare de desăvârşire la naştere. Întrebarea naturală care se pune este: Cum putea Maria să fie mama unei persoane sfinte şi fără de păcat, când ea însăşi a fost „născută în nelegiuire" şi „zămislită în păcat" (cf. Ps 51.5; Rom 5.12).[5] Răspunsul la această întrebare a fost dat deja, mai sus. Prin faptul că Isus nu a avut un tată pământesc şi, ca atare, nu a fost conceput pe cale naturală, ci supranatural prin „umbrirea" Mariei de Puterea Dumnezeirii, Isus nu a moştenit păcatul originar. Aceasta nu implică, însă, necesitatea ca El să se fi născut dintr-o femeie desăvârşită, fără păcat.

Cât priveşte caracterul sporadic sau permanent al pogorârii Duhului peste Isus, aspect menţionat mai sus, considerăm că sălăşluirea Duhului în viaţa lui Isus este o chestiune axiomatică. Faptul că pruncul Isus este de fapt Fiul lui Dumnezeu întrupat ne obligă să-L vedem ca fiind în aceeaşi relaţie permanentă de părtăşie cu celelalte două Persoane ale Trinităţii, veşnic nedespărţite. Este greu de crezut că odată ce Isus a fost zămislit în mod supranatural „de la Duhul Sfânt" în pântecele Mariei, Duhul S-ar fi putut îndepărta de El după actul

[4] J. Walvoord, *op. cit.*, p. 84. Pentru sintagma discutabilă „Născătoare de Dumnezeu" vezi al IV-lea Sinod Ecumenic şi anatemele Sfântului Chiril din Alexandria împotriva lui Nestorie (P.G. 77, 119), anateme care au fost introduse în hotărârile celui de-al III-lea Sinod Ecumenic de la Efes. Pentru o abordare mai degrabă filosofică a rolului Fecioarei Maria şi a Duhului Sfânt în Întruparea Logosului etern, vezi Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, pp. 53-60.

[5] Sfintele Scripturi nu afirmă nicăieri că Maria, mama Domnului, ar fi fost fără păcat. Dimpotrivă, Maria însăşi afirmă că are nevoie de un Mântuitor (Lc 1.47). Pentru poziţia ortodoxă, vezi D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, p. 53-60, în special p. 58.

zămislirii. Dimpotrivă, există indicii că, din momentul zămislirii, Duhul Sfânt a rămas în permanenţă cu Isus. Când Maria intră în casa Elisavetei, acesteia din urmă îi saltă pruncul în pântece, se umple de Duhul Sfânt şi proroceşte: *„Binecuvântată eşti tu între femei şi binecuvântat este rodul pântecului tău. Cum mi-a fost dat mie să vină la mine maica Domnului meu?"* (Lc 1.41-43). Săltarea pruncului în pântecele Elisavetei şi umplerea ei cu Duhul Sfânt s-au datorat cu siguranţă unei influenţe divine care venea dinspre Maria. Mama Domnului era ea însăşi plină de Duhul Sfânt, întrucât în pântecele ei era Cel zămislit de la Duhul Sfânt, Cel peste care continua să fie Duhul Sfânt. Acest punct de vedere este în concordanţă şi cu profeţia lui Isaia despre Hristos: *„Apoi, o Odraslă va ieşi din tulpina lui Isai şi un Vlăstar din rădăcinile lui.* ***Duhul Domnului se va odihni peste El****, duh de înţelepciune şi de pricepere, duh de sfat şi de tărie, duh de cunoştinţă şi de frică de Domnul"* (Is 11.1-2; cf. Is 42.1-4 şi 61.1, 2). Nu există nici un pasaj în Noul Testament care să arate explicit că Isus a fost plin de Duhul din pântecele mamei Lui. Biblia face însă această menţiune cu privire la Ioan Botezătorul: *„Şi se va umplea de Duhul Sfânt încă din pântecele maicii sale"* (Lc 1.15). Dacă înaintemergătorul lui Hristos a beneficiat de această însoţire divină, este greu de conceput că Fiul lui Dumnezeu întrupat nu a avut parte de o asemenea părtăşie. Ioan însuşi spune cu referire la Mesia că „Dumnezeu nu-I dă Duhul cu măsură" (Ioan 3.34). Această afirmaţia poate fi interpretată şi în sensul că nu a existat nici un moment din viaţa pământească a Fiului lui Dumnezeu când Duhul Sfânt să nu se odihnească peste El. Dacă ţinem cont că Isus, în calitate de copil, a dat dovadă de înţelepciune, de cunoştinţă, de pricepere, de frică de Domnul, înainte de a-Şi începe misiunea la Iordan (cf. Lc 2.40-52), concluzia inevitabilă este că Duhul Sfânt S-a odihnit peste El din pântecele mamei Lui.

Faptul că Duhul Sfânt a rămas cu Isus chiar de la zămislirea Lui, nu exclude posibilitatea unor umpleri ulterioare cu Duhul (mai precis, cu puterea Duhului) în vederea ducerii la îndeplinire a misiunii Sale de Propovăduitor, Vindecător, Învăţător şi Mântuitor (cf. Lc 4.18-19). Acest gen de umplere, însă, constituie subiectul unei alte secţiuni.

2.2. Ioan Botezătorul şi Duhul Sfânt

Un alt eveniment legat de Întruparea Fiului lui Dumnezeu, în care

Duhul Sfânt are un rol important, este naşterea lui Ioan Botezătorul, înaintemergătorul lui Isus. În complexul acesta de împrejurări, Duhul Sfânt vine peste toţi cei trei membri ai familiei lui Ioan Botezătorul (Ioan, tatăl său, Zaharia, mama sa, Elisaveta), într-un mod cât se poate de vizibil; toţi trei sunt umpluţi de Duhul Sfânt.

Îngerul Gavril apare înaintea lui Zaharia, pe când slujea, şi îl anunţă că Elisabeta, soţia lui cea stearpă, va naşte un fiu care *„se va umplea de Duhul Sfânt încă din pântecele maicii sale"* (1.15). După naşterea lui Ioan Botezătorul, când Zaharia şi-a recăpătat vorbirea, el *„s-a umplut de Duhul Sfânt, a prorocit şi a zis..."* (1.67). Cât despre Elisaveta, când Maria a intrat în casa ei şi a salutat-o, *„i-a săltat pruncul în pântece şi Elisabeta s-a umplut de Duhul Sfânt"* (1.41). Aşadar, până la acest moment al istoriei, acesta a fost un caz unic, când toţi membrii unei familii sunt umpluţi de Duhul Sfânt. El, însă, anunţa ziua când Duhul se va pogorî nu numai peste familii întregi, ci peste generaţii de-a rândul, aşa cum a promis Petru în Ziua Cincizecimii: *„...şi veţi primi Duhul Sfânt. Promisiunea aceasta este pentru voi, pentru copiii voştri şi peste toţi care sunt departe acum, în oricât de mare număr îi va chema Domnul Dumnezeul nostru"* (Fapte 2.38, 39).

Umplerea cu Duhul Sfânt, în toate cele trei cazuri de mai sus, s-a manifestat prin grai profetic. Elisabeta a pronunţat **binecuvântari profetice** peste Maria, atunci când a fost vizitată de mama Domnului (Lc 1.41-45). Cuvintele profetice care au fost rostite de Zaharia în urma umplerii lui cu Duhul Sfânt vestesc venirea lui Mesia în lume ca Mântuitor şi fac de cunoscut planul lui Dumnezeu cu privire la Ioan, fiul lor, care va merge înaintea lui Mesia şi-I va pregăti calea, făcând de cunoscut mântuirea care se apropie (Lc 1.68-79). În cazul lui Ioan, umplerea cu Duhul Sfânt a fost legată de întoarcerea multora la Dumnezeu (Lc. 1.15, 16). Aceasta este prima referire la Duhul în Ev. după Luca, şi faptul că Duhul este promis şi dat în Faptele Apostolilor pentru acelaşi scop nu pare a fi deloc o coincidenţă (F.A. 1.8). Ioan a fost umplut de Duhul pentru a putea să anunţe venirea lui Hristos. Întregul conţinut al propovăduirii lui cu privire la Hristos, la venirea Împărăţiei, a judecăţii, cu privire la botezul cu Duhul Sfânt şi cu foc, a fost un **mesaj profetic**.

Am subliniat mai sus aspectul profetic ca efect al umplerii cu Duhul Sfânt pentru a arăta că acest gen de manifestare a fost caracteristic nu numai perioadei Vechiului Testament. Îi găsim pe

Zaharia, Elisaveta si Ioan Botezătorul la cumpăna vremurilor manifestându-se tot prin profeţie atunci când sunt copleşiţi de prezenţa Duhului. Vom vedea în capitolele următoare că aceasta este, de altfel, şi experienţa primilor creştini. Atunci când Duhul Sfânt se pogoară peste ei, şi ei vorbesc în alte limbi şi prorocesc.

3. Duhul Sfânt în propovăduirea lui Ioan

Ioan Botezătorul a condus o mişcare de trezire în deşertul Iudeii, chemând oamenii la pocăinţă şi anunţând că „Împărăţia cerului este aproape" (Mt 3.2). Pe lângă faptul că a proclamat această împărăţie, el, de asemenea, i-a şi botezat pe cei care şi-au mărturisit păcatele, evrei şi neamuri, deopotrivă, ca un semn al pocăinţei lor (εἰς μετάνοιαν – Mat. 3.11).

Faptul că botezul acesta era doar pregătitor şi nu suficient pentru a intra în Împărăţia lui Dumnezeu este recunoscut chiar de Ioan atunci când s-a referit la Mesia: *„ ... eu vă botez cu apă, dar (...) El vă va boteza cu Duhul Sfânt (şi cu foc)"* (Mt 3.11; Mc. 1.8 omite „cu foc"; Lc 3.16; cf. Ioan 1.33). Aceeaşi promisiune este repetată de Isus înainte de înălţarea Sa la Cer (Fapte 1.5) şi reamintită de Petru în legătură cu convertirea lui Corneliu (F.A.11.16). În toate aceste pasaje există un contrast între botezul lui Ioan şi botezul cu care Mesia va boteza. În Marcu, contrastul este între sintagmele „cu apă" şi „cu Duhul Sfânt", iar în Matei şi Luca este între „cu apă" şi „cu Duhul Sfânt şi cu foc". Se înţelege de la autorul cărţilor Luca–Fapte că primii creştini vedeau în această promisiune o referire la Cincizecime şi la revărsările ulterioare de Duh Sfânt (Fapte 1.5; 11.16).

Nu puţini cercetători, urmându-l pe Margoliouth,[6] susţin că Ioan Botezătorul a profeţit despre un singur botez, „botezul cu foc", şi că referirea la „botezul cu Duh Sfânt" a fost introdusă mai târziu de Biserica Primară. Argumentele prin care aceştia îşi susţin teza sunt: 1) Ucenicii lui Ioan din Efes (Fapte 19.1-6) nu auziseră „că a fost dat un Duh Sfânt"; 2) Ioan Botezătorul a vorbit doar despre „botezul cu foc"

[6] În „Baptising with Fire", în *The Expositor*, 8th Series, vol. XIII, p. 446 ff. Unii dintre cei care îl urmează sunt: J.M. Creed, *The Gospel According to Luke: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London: Macmillan, 1950, p. 54 ; T.W. Manson, *Message and Mission of Jesus*, p. 333 ; J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, p. 247; W.F. Flamington, *Doctrine*, p. 19, 39; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London, Macmillan, 1952, p. 157.

prin care înțelegea judecata eshatologică, dar Biserica Primară a interpretat spusele lui ca însemnând „botezul cu Duhul Sfânt"; 3) Tradiția originală s-a păstrat în sursa Q; 4) Luca și Matei conțin atât simbolul („foc" ca în Q), cât și interpretarea („Duhul Sfânt"); 5) Marcu are doar interpretarea („Duhul Sfânt"); 6) Cele două versete adiacente celui care conține afirmația despre botezul „cu Duhul Sfânt și cu foc" în Evanghelia după Matei folosesc termenul „foc" pentru a simboliza judecata: „orice pom care nu face roadă bună va fi (...) aruncat în foc" (v.10), iar Cel care vine „își va curăți cu desăvârșire aria", iar pleava „o va arde într-un foc care nu se stinge" (v. 12). Dacă această ipoteză ar fi adevărată, implicația este că Ioan Botezătorul nu are de spus nici un cuvânt pozitiv despre Mesia, decât remarca superficială că „Acesta... își va strânge grâul în grânar" (Mt 3.12; Lc 3.17). E greu de crezut că Ioan Botezătorul, care se aliniază în rândul profeților vechi-testamentali, ar fi prezentat un mesaj atât de dezechilibrat despre Împărăția care avea să vină, ignorând una dintre componentele ei cele mai importante – Duhul. După cum afirmă și Beasley-Murray, „nu există nici un motiv *a priori* pentru care Ioan să nu fi legat lucrarea lui Mesia de cea a Duhului".[7] Apoi, topica inversă în versiunea Sinaitică Siriacă („El vă va boteza cu foc și cu Duhul Sfânt"), care, într-adevăr, pare a fi o completare ulterioară, stă singură împotriva tradiției care se găsește în toate celelalte manuscrise ale Evangheliei după Matei și ale Evangheliei după Luca. Mai mult, a accepta opinia lui Margoliouth ar fi totuna cu a-l acuza pe Matei și pe Luca că ar fi adăugat la original, cuvinte pe care Ioan, Isus și Petru nu le-au pronunțat niciodată (vezi Mt 3.11; Lc. 3.16; Fapte 1.5; 11.16).

Următorul aspect care trebuie abordat este cel al relației dintre „botezul pocăinței" pe care l-a oferit Ioan și un alt botez pe care l-a promis el. Despre sine Ioan a spus că botează în apă (ἐν ὕδατι), dar Mesia va boteza „cu Duhul Sfânt și cu foc" (ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί). În greacă, toate aceste substantive sunt la dativ, fiind precedate de prepoziția ἐν. Acest lucru ne spune că toate trei au același rol, reprezentând elementul în care convertiții vor fi botezați. Am văzut că pentru Ioan, focul este simbolul judecății. Atunci, cum trebuie să înțelegem botezul „cu Duhul Sfânt" promis de Ioan? Unii cercetători iau împreună ambii termeni - „Duhul Sfânt" și „foc" - ca pe o hendiadă (adică „focul Duhului Sfânt"). Puțin diferită este părerea lui Dunn,

[7] *Op. cit.*, p. 36. La fel și R.E.O. White, *op. cit.*, p. 75-76; J.D.G. Dunn, *op. cit.*, London, SCM Press, 1970, p. 8-22.

care vede în această sintagmă o referire la un singur „botez cu Duhul și cu foc", care în viziunea lui Ioan era botezul lui Mesia pentru toți și care va fi „purificator pentru cei care s-au pocăit și distructiv pentru cei care au rămas nepocăiți". Purificarea celor care se pocăiesc va avea ca rezultat mântuirea lor. De aceea, in opinia lui Dunn, Ioan vorbește despre dimensiunea soteriologică a activității Duhului.[8]

O altă teză remarcabilă este avansată de R. Menzies. El pledează pentru o interpretare a acestui botez „cu Duhul Sfânt și cu foc" pe fondul conextului eshatologic al pasajelor în discuție. Atât Matei cât și Luca ilustrează acest botez mesianic în versetul următor, folosind metafora alegerii prin vânturare, în care grâul este separat pentru a fi păstrat, iar pleava pentru a fi arsă. Astfel, botezul lui Mesia este unul de separare și judecată. După cum vântul separă grâul de pleavă, tot așa face și „Vântul Sfânt" (πνεῦμα se poate traduce atât prin „vânt" cât și prin „duh"). După cum focul arde pleava, tot așa botezul „cu foc" îi va arde pe cei necredincioși. După R. Menzies, „Luca interpretează misiunea de predicare a ucenicilor împuternicită de Duhul Sfânt ca fiind mijlocul prin care se face cernerea."[9] J. Jervell, care îmărtășește același punct de vedere, susține că separarea a avut loc la Cincizecime și după aceea, ori de câte ori Evanghelia a fost predicată și mulțimea „s-a împărțit în două din cauza mesajului."[10] Arderea în foc vorbește despre o judecată viitoare. Dacă Marcu (1.5) a omis să menționeze „focul" (καὶ πυρί), a făcut-o intenționat, fiindcă a ales să scrie în cuvinte mai încurajatoare despre Mesia, legând acest mesaj de Vestea bună (1.1 și urm.). Dacă aceeași referire a fost omisă în Fapte 1.5 și 11.16, afirmă Menzies, această omisiune este cauzată de faptul că Luca scria acum în lumina împlinirii promisiunii, adică în lumina Cincizecimii. Astfel, ceea ce în propovăduirea lui Ioan Botezătorul era un singur eveniment (cernerea și arderea erau două aspecte ale aceluiași eveniment, i.e. *judecata*), Luca le-a separat cronologic, subliniind misiunea neîntreruptă a bisericii.[11] Totuși, oricât de interesantă ar fi teza lui Menzies, ea prezintă două puncte greu de susținut :

[8] Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p. 13.

[9] R. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, Sheffield, JSOT Press, 1991, p. 144.

[10] J. Jervell, *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis, Augsburg, 1972, p. 49 ; R. Menzies, *op. cit.*, p. 144.

[11] R. Menzies, *op. cit.*, p. 145.

1) El prezintă botezul în „Duhul Sfânt" ca fiind „o predicare inspirată a Evangheliei", unde Duhul este „catalizatorul misiunii creştine şi, de asemenea, instrumentul cernerii." Această înţelegere a botezului în Duhul Sfânt nu are corespondent în Noul Testament. E o folosire cam neobişnuită a sintagmei, din moment ce botezul cu Duhul a fost întotdeauna înţeles de Biserica Primară mai degrabă ca o experienţă personală decât ca „misiune şi propovăduire împuternicite de Duhul". Însuşi Menzies o descrie în altă parte ca pe o experienţă personală.[12]

2) Potrivit acestei opinii, de acest „botez în Duhul" vor beneficia atât cei care se căiesc, cât şi cei care nu se căiesc. Pentru a fi cernut, atât grâul cât şi pleava trebuie expuse la vânt.

Într-un context kerigmatic, aceasta ar corespunde mai degrabă lucrării Duhului prin care El îi convinge pe păcătoşi de păcatele lor, decât activităţii Duhului de a împuternici pentru misiune. Menzies neagă tocmai funcţia soteriologică a Duhului atât din scrierile lui Luca în general[13], cât şi aici unde el spune că „profeţia lui Ioan, interpretată de Luca, atribuie Duhului funcţii mai curând profetice decât soteriologice."[14] Astfel, ceea ce prezintă Menzies ca un argument în favoarea tezei sale se îndreaptă tocmai împotriva lui.

Nu este uşor să deducem la ce anume se referă Ioan atunci când foloseşte expresia „botez în Duhul Sfânt". Chiar dacă o interpretăm într-un context eshatologic, mult folosita metaforă nu trebuie dusă la extreme, cum face Menzies. Dar nici nu suntem obligaţi, datorită acestei neobişnuite folosiri a prepoziţiei ἐν, să spunem că promisiunea făcută de Ioan se referă la un singur botez. Dimpotrivă, putem înţelege că este vorba despre două botezuri, separate cronologic şi aplicabile diferit la două categorii de oameni: „în Duhul Sfânt", pentru cei ce se pocăiesc, şi „cu foc", pentru cei ce nu se căiesc. În timp ce în privinţa botezului „cu foc" există un consens, Ioan Botezătorul lasă neexplicat înţelesul botezului mesianic „în Duhul". Totuşi, mai important decât a ne da seama de intenţia lui Ioan este să pricepem modul în care Biserica Primară a înţeles promisiunea făcută prin Ioan. Luca ne spune precis felul în care el (şi, probabil, biserica pe care o reprezenta) a înţeles această promisiune. El consemnează faptul că Petru şi-a

[12] R. Menzies, *op. cit.*, p. 156.

[13] R. Menzies, *op. cit.*, p. 316.

[14] R. Menzies, *op. cit.*, p. 145.

amintit de însăşi vorba Domnului (Fapte 1.5), aşa cum acesta afirmă înaintea Bisericii din Ierusalim (Fapte 11.16). Fără îndoială că ambele pasaje din Fapte se referă la Cincizecime, acest eveniment fiind anticipat în primul dintre ele şi reamintit în cel de-al doilea. Cel puţin două argumente pot fi prezentate pentru a dovedi că Luca înţelege Duhul Cincizecimii pur şi simplu ca pe un dătător de putere, fără nuanţe soteriologice: 1) Când Isus a promis Duhul Sfânt (Fapte 1.8) El S-a referit specific la puterea de a-L mărturisi şi nu la o forţă regeneratoare.[15] 2) Isus a promis acest botez ucenicilor deja regeneraţi, şi nu necredincioşilor.[16]

În concluzie, în opinia noastră, Ioan Botezătorul anunţa nu un singur botez cu care va boteza Mesia, ci două botezuri: cel „în Duhul Sfânt", rezervat celor ce se pocăiesc[17], şi cel „cu foc", pentru cei ce nu se căiesc.

4. Pogorârea Duhului Sfânt peste Isus

4.1. Introducere

Toţi cercetătorii sunt de acord că evenimentul botezării lui Isus la Iordan de către Ioan Botezătorul marchează începutul misiunii publice a lui Isus. Aşa cum am arătat anterior, evenimentul acesta nu este începutul lucrării Duhului în viaţa lui Isus. Isus a fost zămislit de la

[15] Contra Dunn, *op. cit.*., pp. 38-54, care conclude că revărsarea Duhului la Cincizecime a constituit o experienţă de convertire – iniţiere pentru ucenici.

[16] F.L. Arrington, *The Acts of the Apostles*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1988, p. 6; A. Murray, *The Spirit of Christ*, London, Marshall, Morgan and Scott, 1963, p. 216; compară şi cu Fapte 2.38; 5.32. Este foarte greu de conceput că Luca i-ar considera încă neconvertiţi pe ucenicii lui Isus, care fuseseră mai înainte împuterniciţi (Lc. 9.1, Mc. 6.7), umpluţi cu Duhul şi care predicau Evanghelia şi vindecau bolnavii (Lc. 9;2 şi textele paralele). Bineînţeles că, în lumina morţii şi învierii lui Isus, era nevoie ca ei să îndrepte multe lucruri, dar acestea nu aveau nimic de-a face cu convertirea lor. În timpul celor cincizeci de zile dintre Înviere şi Cincizecime îi găsim adunaţi împreună (Mt. 28.16, Lc. 24.53; In. 20.26; 21.1; Fapte 1.4), când învăţaţi de Domnul (Mt. 28.18-20; Fapte 1.4-8), când rugându-se (Fapte 1.14; 2.1), şi aşteptând promisiunea. Toate acestea sunt semne că ei s-au convertit înainte de Cincizecime.

[17] Sensul cuvântului μετάνοια nu trebuie limitat la „înnoirea minţii" sau la „regretarea păcatelor din trecut", aşa cum deseori se face. Pe lângă toate acestea cuvântul mai defineşte şi o schimbare a inimii, mărturisirea păcatului şi renunţarea la acel păcat, precum şi o viaţă nouă.

Duhul Sfânt, care apoi a supravegheat procesul formării intrauterine a Lui, iar după naştere creşterea Lui în înţelepciune şi în frică de Domnul. La începutul misiunii publice a lui Isus, misiune care se va încheia cu actul răscumpărător săvârşit în beneficiul întregii lumi, prezenţa Duhului Sfânt peste El era semnul că, de aici încolo, Duhul îşi începea lucrarea de împuternicire a lui Isus în vederea ducerii la îndeplinire de către El a misiunii unice pe care o avea de la Tatăl.

Toate cele patru evanghelii relatează despre pogorârea Duhului Sfânt peste Isus, în prezenţa lui Ioan Botezătorul, la Iordan. Evanghelişti sinoptici precizează că Duhul a venit peste Isus *după ce acesta a fost botezat în apă*: în Matei 3.16 – în timp ce ieşea afară din apă; în Marcu 1.10 – în timp ce ieşea din apă; iar în Luca 3.21-22 – după ce a fost botezat şi pe când se ruga. Cel de-al patrulea evanghelist nu relatează despre botezul în apă a lui Isus, ci doar despre coborârea Duhului peste El, în timp ce Ioan se afla la Iordan, botezând poporul (Ioan 1.29-34).

Marcu relatează evenimentul după cum urmează: *„În vremea aceea, a venit Isus din Nazaretul Galileii, şi a fost botezat de Ioan în Iordan. Şi îndată, când ieşea Isus din apă, el a văzut cerurile deschise, şi Duhul pogorându-Se peste El ca un porumbel. Şi din ceruri s-a auzit un glas, care zicea: «Tu eşti Fiul Meu prea iubit, în Tine îmi găsesc toată plăcerea Mea»"*. Matei adaugă povestirii ezitarea lui Ioan de a-L boteza pe Isus. Glasul ce se aude vorbind este de persoana a treia şi nu a doua. Luca, pe de altă parte, nu ne spune cine a fost botezătorul, dar ne oferă două detalii importante. Primul dintre acestea este că Isus Se ruga atunci când Duhul Sfânt S-a pogorât peste El. Legătura dintre rugăciune şi primirea Duhului este subliniată cu precădere de Luca (Luca 11.13; Fapte 1.14; 2.1; 4.31). Al doilea detaliu are de a face cu maniera în care Duhul Se pogoară peste Hristos, şi anume „în chip trupesc, ca un porumbel." Această descriere accentuează manifestarea obiectivă, fizică a Duhului.

Întrucât venirea Duhului peste Isus şi botezul Său în apă au fost două evenimente apropiate în timp, unii cercetători le asociază până acolo încât consideră că pogorârea Duhului peste Isus a fost o consecinţă automată a botezării Sale. În ceea ce urmează vom analiza acest punct de vedere.

În Marcu 1.10 citim că Duhul S-a pogoarât peste Isus „când ieşea din apă" (ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος– participiu prezent). Chiar dacă

se păstrează o anumită apropiere în timp între botezul în apă şi primirea Duhului de către Isus, în Matei 3.16 legătura temporală dintre cele două experienţe este mult mai slabă decât în Marcu: „De îndată ce a fost botezat, Isus a ieşit afară din apă ... şi a văzut pe Duhul lui Dumnezeu pogorându-Se" (ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος... καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καταβαῖνον). Astfel, în ambele relatări, botezul a fost deja dus la îndeplinire în momentul când Duhul S-a pogorât peste Hristos. Isus se îndrepta spre malul Iordanului sau poate că ajunsese deja acolo. Luca (3.21-22) pare să disocieze şi mai mult primirea Duhului de botezul în apă a lui Isus. Ca şi în alte situaţii, şi în cazul lui Isus, el leagă primirea Duhului de rugăciune şi nu de botezul în apă. Putem conclude că Isus S-a rugat după ce a fost botezat, şi nu în timpul botezului, dacă ţinem cont de aspectele gramaticale ale versetului 21, care poate fi tradus astfel: *„Dar după ce toţi au fost botezaţi şi Isus a fost botezat; şi pe când Se ruga, cerurile s-au deschis şi Duhul Sfânt S-a pogorât"* (ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανὸν). Pentru că infinitivul articular ἐν τῷ βαπτισθῆναι este la aorist, legătura sa temporală este definită de context[18] şi, de aceea, a fost tradus cu „după ce au fost botezaţi". Atunci, ἐν τῷ βαπτισθῆναι este simultan cu βαπτισθέντος şi, datorită schimbării timpului de la participiul aorist βαπτισθέντος la participiul prezent προσευχομένου, ambele verbe care se referă la botez precedă cel de-al doilea moment al evenimentului, definit de acţiunea simultană a altor trei verbe, şi anume προσεύχομαι, ἀνοίγω şi καταβάινω.[19] Prin urmare, în încercarea noastră de a defini legătura dintre botezul lui Isus şi primirea de către El a Duhului, putem afirma trei lucruri: a) în relatarea lui Luca, Duhul este asociat cu rugăciunea şi nu cu botezul; b) Isus nu S-a rugat, înainte de a fi botezat, şi nici în timpul botezului, ci după săvârşirea acestuia; c) în toate cele trei relatări sinoptice primirea Duhului de către Isus a fost ulterioară botezului Său.[20]

[18] W. D. Chamberlain, *An Exegetical Grammar of the Greek New Testament*, Grand Rapids, Baker Book House, 1941, p. 109. Infinitivul articular apare de 12 ori la Luca. O exprimare asemănătoare se găseşte şi în Luca 2.27 şi 19.15. Vezi şi R. Menzies, *op. cit.*, p. 149.

[19] La fel ca G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, London, Longmans, Green & Co., 1951, p. 42 f.; E.E. Ellis, *The Gospel of Luke*, London, Marshall, Morgan & Scott, 1974, p. 91; J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 33.

[20] La aceaşi concluzie ajung şi J. Dunn, *op. cit.*, pp. 32-34; R. Menzies, *op. cit.*,

Importanța evenimentului pogorârii Duhului Sfânt peste Isus la Iordan este dată și de faptul că, în acest moment decisiv pentru misiunea lui Isus, toate cele trei Persoane ale Dumnezeirii au fost prezente, manifestându-Se într-o formă perceptibilă pentru simțurile omenești. Fiul era Isus care tocmai ieșea din apa botezului, Duhul Sfânt a luat chipul unui porumbel care, probabil, s-a așezat pe Isus (Ioan 1.32, 33), iar Tatăl Și-a manifestat prezența prin glasul care a fost auzit: *„Acesta este Fiul Meu Preaiubit în Care îmi găsesc plăcerea"* (Mat 3.17).

4.2. Semnificația pogorârii Duhului Sfânt peste Isus

Primirea Duhului de către Isus la Iordan poate fi descrisă ca fiind „botezul Său în Duhul"[21], opinează Dunn, cu toate că Scriptura nu folosește sintagma „botezat cu Duhul Sfânt" cu referire la Isus. În conformitate cu profețiile veterotestamentare despre Mesia (Is 11.2; 61.1-2), experiența pe care Isus a avut-o la râul Iordan a constituit ungerea cu Duhul prin care titlul său mesianic de Unsul (ὁ Χριστός) a fost justificat/confirmat.[22]

În opinia lui Dunn, pogorârea Duhului Sfânt peste Isus la Iordan este în esență inițierea lui Isus ca Mesia și, totodată, „ceremonia de inaugurare" a Împărăției lui Dumnezeu pe Pământ.[23] Biblia, însă, nu spune nimic despre vremea când a venit Împărăția lui Dumnezeu. Într-un fel, ea era prezentă în activitatea lui Isus, ceea ce demonstra domnia lui Dumnezeu peste puterile veacului trecut (Matei 12.28). Pe de altă parte, Isus i-a învățat pe ucenici să se roage și să ceară venirea Împărăției (Mt 6.10 și text. paral.). Avem motive solide să credem că ea a venit într-un sens mai profund de abia după lucrarea ispășitoare și înălțarea lui Hristos, adică la Cincizecime (cf. Mc. 9.1; Filip. 2.9-11). Prin urmare, oricât de important ar fi el, „botezul lui Isus în Duhul" nu trebuie considerat pivotul în jurul căruia „se învârte întregul plan al mântuirii", așa cum susține Dunn. Ori de câte ori se reamintește evenimentul acesta (Lc. 4.18; Fapte 10.38), se vorbește despre ungerea

p. 149, S.M. Horton, *What the Bible Says about the Holy Spirit*, Springfield, Gospel Publishing House, 1976, pp. 91-92. Împotriva acestei concluzii este W.F. Flemington, *Doctrine*, p. 42.

[21] Dunn, *op. cit.*, p. 24, 31.

[22] H.D. Hunter, *Spirit-Baptism: A Pentecostal Alternative*, Lanham, University Press of America, 1983, p. 73 și J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 28.

[23] J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 24-32.

lui Isus cu „Duhul Sfânt și putere" și nu despre zorii unui nou veac. Pasajele de felul acesta ne obligă să privim evenimentul în termeni mult mai personali, ca pe o experiență personală a lui Isus prin care a fost inaugurată și activitatea Sa mesianică. În sfârșit, chiar și atunci când admitem că un nou veac a fost inaugurat la Iordan, trebuie să subliniem două lucruri. Primul este că acest veac nu a fost inaugurat „prin botezarea lui Isus", ci, în cel mai bun caz, a fost concomitent cu el. Al doilea lucru este că nu putem spune că Isus a fost „inițiat" (a debutat) în noul veac, ci, mai degrabă, că veacul a început o dată cu debutul lucrării Sale.

Așadar, experiența lui Isus la Iordan a fost una de împuternicire,[24] mai precis, prima Sa împuternicire de către Duhul. Tocmai la acest moment se gândește Petru când, aflându-se în casa lui Corneliu, proclamă că *„Dumnezeu a uns cu Duhul Sfânt și cu putere pe Isus din Nazaret"* (Fapte 10.38).[25] Cei doi termeni, „Duhul Sfânt și putere", trebuie considerați o hendiadă – adică „puterea Duhului Sfânt" care L-a înzestrat pe Isus pentru lucrarea Sa mesianică.

În studiul pe care l-am efectuat în Vechiul Testament cu privire la împuternicirea de către Duhul Sfânt a unor conducători israeliți, am arătat că venirea Duhului peste aceștia a avut loc de regulă printr-o manifestare supranaturală, de cele mai multe ori aceasta fiind prorocia. În cazul lui Isus, o astfel de manifestare lipsește. Trebuie avut în vedere faptul că Isus a fost plin de Duhul Sfânt de la zămislirea Sa; de aceea, coborârea Duhului peste El în chip de porumbel nu a schimbat cu nimic relația lui cu Duhul. Faptul că a existat un semn exterior, vizibil, al pogorârii Duhului peste Isus la Iordan Isus poate fi înțeles ca un indiciu că lucrarea Duhului în Isus va avea un caracter vizibil, exterior, pe întregul parcurs al misiunii Sale pământești. Nu numai Isus începea la Iordan o nouă fază a misiunii Sale, ci și Duhul; dacă până în acest moment Duhul a contribuit la zămislirea pruncului, iar apoi la creșterea lui în înțelepciune și har (Lc 2.40), de acum încolo El va fi Puterea sau Ungerea divină care Îl va însoți pe Fiul Întrupat în orice acțiune salvifică.

[24] Vezi și Beasley-Murray, *Baptism*, p. 66 (însă acesta argumentează că, spre deosebire de experiența lui Isus, botezarea noastră în Duhul este regeneratoare); H.D. Hunter, *op. cit.*, pp. 72-73; R.P. Menzies, *op. cit.*, p. 154; K. McDonnell și G.T. Montague, *op. cit.*, pp. 7-9.

[25] Semnificativ este faptul că în această relatare ungerea lui Isus este plasată între referirea la botezul lui Ioan și descrierea lucrării lui Isus, descriere ce seamănă cu cuvintele profeției lui Isaia (61.1-2).

În concluzie, studiul nostru pune în lumină câteva aspecte legate de botezul lui Isus. În primul rând, punctul de vedere conform căruia Isus ar fi devenit Fiul lui Dumnezeu doar cu prilejul botezului Său în Iordan nu are nici un fundament biblic. O altă concluzie care se bazează pe analiza gramaticală a textelor studiate este că Isus nu a primit Duhul Sfânt ca o consecință a botezului Său în apă. Împuternicirea lui Isus de către Duhul Sfânt, pentru misiunea pe care a inaugurat-o chiar acolo la Iordan, a fost o experiență separată, de altă natură decât botezul în apă.

5. Duhul Sfânt în activitatea lui Isus

După ce am văzut experiența împuternicirii lui Isus de către Duhul Sfânt la Iordan, în vedere misiunii Sale pământești, în continuare vom analiza lucrările săvârșite de Isus pentru a identifica semnele prezenței Duhului în activitatea Sa. Prezența Duhului în activitatea lui Isus poate fi văzută în suferințele Sale și în ispitirea Lui în pustie, în natura profetică a propovăduirii Lui, în miracolele săvârșite de El, în suferințele, moartea și învierea Lui.

5.1. Suferințele lui Isus ca om

Una dintre lucrările Duhului Sfânt este aceea de a fi alături de credincioși în suferințele lor, prin mângâierile Sale. Este logic, atunci, să admitem că El S-a implicat în suferințele de zi cu zi ale lui Isus. Chiar dacă evangheliile nu insistă prea mult asupra aspectului suferințelor de zi cu zi ale lui Isus, faptul că El a avut parte de ele este confirmat în Isaia 53.3, unde profetul afirmă despre Hristos că a fost „un om al durerii și obișnuit cu suferința". Același adevăr este exprimat și în Epistola către Evrei 4.15: „*Căci n-avem un Mare Preot care să n-aibă milă de slăbiciunile noastre, ci unul care în toate lucrurile a fost ispitit ca și noi, dar fără păcat*".

Ispitirea lui Isus în pustie a fost una dintre ocaziile când Isus a trăit experiența suferinței umane. Înainte de a trata despre rolul pe care l-a avut Duhul Sfânt în ispitirea lui Isus, se cer lămurite două aspecte legate de acest eveniment: 1) dacă Dumnezeu ispitește și 2) care a fost rostul ispitirii lui Isus. Așa cum am văzut, Matei este singurul

evanghelist care spune că Isus a fost dus de Duhul în pustie cu scopul precis de a fi ispitit. Afirmația este surprinzătoare când ne gândim la următoarele pasaje biblice: 1) Isus îi învață pe ucenici să se roage: „...și nu ne duce pe noi în ispită" (Mt 6.13); 2) Domnul spune ucenicilor să se roage, ca să nu cadă (lit. „să nu fie conduși") în ispită (Mc 14.38); Iacov spune: „*Nimeni, când este ispitit, să nu zică «Sunt ispitit de Dumnezeu». Căci Dumnezeu nu poate fi ispitit ca să facă rău și El Însuși nu ispitește pe nimeni*" (Iac 1.13); Apostolul Pavel spune că Dumnezeu îngăduie ispita, dar nu ne lasă să fim ispitiți peste puterile noastre; El pregătește pentru noi mijjocul de a ieși din ispită (1Cor 10.13). Răspunsul la întrebarea: *Ispitește Dumnezeu?* se găsește în ultimele două pasaje de mai sus: Dumnezeu nu ispitește pe nimeni, dar îngăduie ispita, fiindcă în funcție de comportamentul credinciosului în timpul ispitei este evaluată credincioșia și consacrarea lui. Când ispita este permisă de Dumnezeu ca o formă de verificare, Dumnezeu „*nu ne lasă să fim ispitiți peste puterile noastre*", ci pregătește pentru noi un mijloc de a ieși din ispită. O formă de a ieși din ispită poate fi prin biruința asupra ispitei. Fiindcă ieșirea din situația respectivă o pregătește Dumnezeu, putem înțelege că uneori El *adaugă puterii și voinței* credinciosului ispitit pentru a se ridica deasupra ispitei. Cu certitudine, Dumnezeu nu trece peste voința liberă a omului; El nu dă putere de a birui ispita celui care nu are voința de a ieși din situație sau celui care se complace în această situație. O altă formă de ieșire din ispită pe care o poate pregăti Dumnezeu este îndepărtarea ispitei dinaintea credinciosului, înainte ca acesta să cadă în ea și, astfel, să păcătuiască. Desigur că această soluție va fi aplicată cu precădere credincioșilor mai slabi în credință. Putem concluziona, deci, că atunci când Isus a fost dus de Duhul în pustie „ca să fie ispitit", El nu a fost dus „ca să fie ispitit de Dumnezeu"; Matei este explicit – „*ca să fie ispitit de diavolul*" (Mt 4.1).

Atunci când vorbim despre scopul ispitirii lui Isus, în mod inevitabil luăm în calcul și faptul că El a fost o Persoană Unică, având o *natură teantropică*. Ținând cont de felul unic în care S-a născut, de faptul că nu a moștenit păcatul adamic prin naștere, este normal să punem întrebări de felul celor care urmează: *S-a născut Isus cu o imunitate față de păcat? Dacă da, atunci de ce a mai fost ispitit? Ispitirea lui ar fi fost o simplă înscenare! Care a fost rostul unei astfel de înscenări?*

Nu se poate vorbi despre o imunitate față de păcat în cazul lui Hristos. Ceea ce avea El în plus față de omul de rând era natura sa unică în care Ipostasul Cuvântului era unit cu natura umană și faptul că S-a născut eliberat de păcatul strămoșesc. Tratând despre secretul biruinței permenente a lui Hristos asupra păcatului, părintele Stăniloae afirmă: „Firea dumnezeiască întărea prin Ipostasul cel Unul voia omenească pentru ca să vrea, nu întărea firea omenească în sensul de a o face nesimțitoare la afecte sau nu le micșora pe acestea în mod direct"[26] sau, „Secretul nepăcătuirii și al neputinței de a păcătui stătea în Hristos în puterea ce o primea voința Lui omenească din Ipostasul Cuvântului, care era subiectul ei; stătea de asemenea în faptul că s-a născut fără de păcatul strămoșesc. De asemenea, în faptul că voința Lui nu se configura în liberul arbitru al unei persoane omenești autonome, aflată sub presiunea pornirilor naturii umane și dispunând numai de puterile ei slăbite de păcat... . Pe de altă parte, Hristos prin chenoză nu dădea firii Sale omenești atâta putere încât să facă inutil efortul voinței ei."[27]

Parțial, răspunsul la întrebările de mai sus se găsește și în Epistola către Evrei, unde autorul acesteia afirmă că Hristos „în toate lucrurile a fost ispitit ca și noi, dar fără păcat" (Evr. 4.15). Dintre motivele pentru care a trebuit ca Hristos să fie ispitit timp de patruzeci de zile în pustie, ca parte a unui plan divin legat de misiunea Lui pământească, amintim: 1) ca să simtă cu noi în slăbiciuni (Evr 4.15); 2) ca să biruiască acolo unde a eșuat cel dintâi Adam; 3) ca să-Și arate desăvârșirea (Evr 9.14); 4) ca să învățăm din exemplul Lui cum putem birui ispita.

5.2. Rolul Duhului Sfânt în ispitirea lui Isus

Evanghelistul Luca ne spune că, după împuternicirea Sa cu Duhul Sfânt la Iordan, *„Isus, plin de Duhul Sfânt S-a întors de la Iordan și a fost dus în Duhul* (ἐν τῷ πνεύματι) *în pustie, unde a fost ispitit de diavolul* ... (Lc 4.1-2). Marcu spune că „Duhul ***a mânat*** pe Isus în pustie" (ἐκβάλλει), iar Matei arată că Isus a fost dus „de către Duhul" (ὑπὸ τοῦ πνεύματος) în pustie cu scopul precis „ca să fie ispitit de

[26] D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, p. 64.

[27] *Ibid.*, p. 66.

diavolul" (πειρασθῆναι, 4.1). Din relatarea lui Matei, înțelegem că ispitirea lui Isus timp de patruzeci de zile în pustie a făcut parte dintr-un plan divin în care era implicat și Duhul. Luca nu îl prezintă pe Duhul ca pe un agent care Îl „duce" sau Îl „mână" pe Isus în pustie, ci spune simplu că Isus „a fost condus *în Duhul* în pustie", fără să spună cine L-a condus. Textul grecesc al pasajului din Luca poate fi interpretat în felul următor: „a fost condus (de Dumnezeu) ca un om care era «în Duhul»" sau „a fost condus (de Dumnezeu) ca un om însoțit de Duhul", ceea ce ar fi un echivalent aproximativ al expresiei „un om plin de Duhul".[28] Conzelmann afirmă că pentru Luca important a fost nu faptul că Isus a fost „dus de Duhul" în pustie, ci că acolo în pustie El a acționat „în Duhul".[29] Schweizer și Yates consideră că Luca nu poate concepe ca Isus să fie „omul Duhului", adică subordonat Duhului, de aceea face modificarea prezentându-L ca pe Domnul Duhului, care doar acționează „în Duhul".[30] Max Turner respinge argumentele celor trei cercetători prezentate mai sus, arătând că dativul ἐν τῷ πνεύματι poate exprima acțiunea unui agent și, ca atare, poate fi tradus prin „de Duhul" sau „de către Duhul". Împreună cu Menzies, el face analogie cu pasajul din Lc 2.26-27, unde Simeon este înștiințat „de către Duhul" (ὑπὸ τοῦ πνεύματος) că nu va muri până nu va vedea pe Mesia (v. 26), iar în versetul 27, el intră în Templu „în Duhul" (ἐν τῷ πνεύματι). Expresia ἐν τῷ πνεύματι din Luca 2.27 este tradusă de cei doi prin „mânat de Duhul", așa cum apare și în versiunea Cornilescu. Susținând că și la Lc 4.1 expresia poate fi tradusă în același fel, ca exprimând un agent, Turner recunoaște că ἐν τῷ πνεύματι poate transmite mai mult decât faptul că Isus a fost dus „de Duhul" în pustie. În opinia lui, în plus față de Matei și Marcu, Luca pare să spună că Isus a fost dus în pustie „în așa fel încât să Se manifeste prin Duhul".[31]

În opinia noastră, ținând cont de interesul pe care l-a manifestat evanghelistul pentru Duhul Sfânt ca putere de misiune, atât în cazul lui Isus cât și în cazul apostolilor, modificarea făcută de Luca are scopul de a arăta că Isus a fost plin de Duhul Sfânt în permanență, începând

[28] Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 203.

[29] Hans Conzelmann, *The Theology of Saint Luke*, Londra, Faber, 1960, p. 28.

[30] Eduard Schweizer, "πνεῦμα", în *TDNT*, vol. VI, pp. 404-405; J.E. Yates, *The Spirit and the Kingdom*, Londra, SPCK, 1963, pp. 33, 43 și 91.

[31] Max Turner, *op. cit.*, p. 203 și urm.; cf. R. Menzies, *op. cit.*, p. 156.

de la Iordan şi până la sfârşitul activităţii Sale (cf. Lc 4.1, 14, 18-19, F.A. 10.38 etc.). Luca relatează că, după ce a fost ispitit în toate felurile şi diavolul a plecat de la el, desigur înfrânt, Isus S-a întors în Galilea „plin de puterea Duhului" (4.14). Această afirmaţie pare să sugereze că, în tot timpul ispitirii lui Isus în pustie, Duhul a fost alături de El şi L-a slujit.

În cele ce urmează prezentăm două puncte de vedere asupra rolului avut de Duhul Sfânt în ispitirea lui Isus. În opinia lui Dupont, Luca concepe pe Duhul în acest caz ca pe o putere lăuntrică de natură morală care, la nivelul subconştientului, generează, într-un mod irezistibil, voinţa şi capacitatea de a rezista ispitei.[32] Desigur că afirmaţia lui Dupont este o exagerare, întrucât textul lui Luca nu oferă suport pentru o teorie atât de elaborată cu privire la nivelul implicării Duhului în viaţa lui Isus pe timpul ispitirii Lui. Pe de altă parte, Menzies respinge categoric ideea că Duhul ar fi avut vreun rol benefic asupra lui Isus pe parcursul celor patruzeci de zile de ispitire în pustie: Luca nu ne oferă nici un indiciu că Duhul L-ar fi ajutat pe Isus să învingă ispita. Aşa cum indică repetarea expresiei γέγραπται ὅτι [„scris este"], în biruinţa Lui asupra diavolului, Isus a fost ajutat de Scripturi ... Duhul nu este niciodată prezentat ca fiind cauza directă a unei decizii prin care viaţa cuiva este orientată spre Dumnezeu... Activitatea redacţională a lui Luca în 4.1, 14 nu arată că Duhul este sursa („cauza", n.n.) ascultării lui Isus; dimpotrivă, ne arată că ascultarea lui Isus este sursa relaţiei permanente a Lui cu Duhul... Fiindcă Isus a rămas fidel misiunii Sale [în timpul ispitirii din pustie], El S-a întors în Galilea ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος.[33]

Trebuie cunoscut faptul că în opinia lui Menzies, Luca nu atribuie niciodată un rol etic Duhului Sfânt, întrucât pentru el Duhul este Duhul profeţiei, ca şi în Iudaism.

Max Turner se situează pe o poziţie de mijloc, arătând că Duhul Sfânt, chiar dacă în esenţă este Duhul profetic, exercită şi în acest rol influenţe etice asupra oamenilor şi, în cazul de faţă, asupra lui Isus. Chiar înţelepciunea lui Isus de a se folosi de Scripturi în disputa Lui cu Satan este o abilitate pe care tot „Duhul profeţiei" o dă.[34] Aşa cum se exprimă Fitzmyer, „Isus este prezentat ca biruitor, datorită faptului că

[32] J. Dupont, *Les tentations de Jésus au desert*, Paris, de Brouwer, 1968, p. 11, 49-50.

[33] R. Menzies, *op. cit.*, pp. 160-161.

[34] M. Turner, *op. cit.*, pp. 208-209. Vezi şi cap. 5 din *Power from on High*.

a fost înarmat cu «sabia Duhului, Cuvântul lui Dumnezeu»".[35] Având în vedere precizarea lui Luca cu privire la faptul că Isus S-a întors de la Iordan „plin de Duhul Sfânt" şi că a fost dus în pustie „în Duhul", cât şi detaliul că, la sfârşitul perioadei de ispitire, Isus S-a întors în Galilea „plin de puterea Duhului", este cu neputinţă să evităm aluzia lui Luca la faptul că biruinţa Lui asupra diavolului s-a datorat, măcar în parte, Duhului.

Putem extinde această discuţie care s-a concentrat strict pe perioada de la începutul misiunii lui Isus şi asupra activităţii Lui de zi cu zi, afirmând că, deşi nu există referinţe biblice care să arate clar felul în care Duhul Sfânt L-a asistat pe Isus în timpul ispitelor şi al suferinţelor de zi cu zi, Duhul a fost cu siguranţă implicat. Adevărul acesta poate fi dedus din faptul că, de regulă, Isus a refuzat să facă uz de atributele Sale divine. Având în vedere biruinţa Sa constantă asupra ispitelor şi faptul că Duhul Sfânt este întotdeauna gata să mângâie şi să întărească pe sfinţi, nu credem că greşim atunci când afirmăm că secretul biruinţelor lui Isus a constat şi în faptul că a fost însoţit în permanenţă de Duhul Sfânt (cf. F.A. 10.38). Nu spunem „în faptul" ci „şi în faptul" fiindcă altfel am face abstracţie de puterea proprie a lui Isus ca Fiul Întrupat al lui Dumnezeu şi de credincioşia Lui, ca om, faţă de Dumnezeu Tatăl. Luca nu intenţionează să arate care biruinţe din viaţa lui Isus trebuie atribuite Duhului Sfânt şi care s-au datorat propriei Sale ascultări de Dumnezeu. Intenţia lui este pur şi simplu de a-L prezenta pe Isus ca pe mult aşteptatul Rob al Domnului, Mesia, Unsul Domnului, şi de a arăta că a putut fi toate acestea, datorită prezenţei permanente a Duhului în viaţa şi activitatea Lui.

5.3. Activitatea profetică a lui Isus

Cu siguranţă, în timpul misiunii Sale pe pământ, Isus a fost un profet, atât în sensul că a transmis mesajul lui Dumnezeu cu un glas profetic, cât şi prin faptul că a prezis multe evenimente din viitorul apropiat şi din viitorul îndepărtat. Învăţăturile Sale, de asemenea, au atestat calitatea Lui de profet. De fapt, pentru mulţi din popor el era „Prorocul" (Lc 7.16; 9.8, 19; In 4.19). Hristos Însuşi a arătat că sursa profeţiei este Duhul Sfânt:

[35] J. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, în seria Anchor Bible, 2 vol., New York, Doubleday, 1981/1985, pp. 512-513.

Matei 10.19-20: *„Dar când vă vor da în mâna lor, să nu vă îngrijorați gândindu-vă cum sau ce veți spune; căci ce veți avea de spus vă va fi dat chiar în ceasul acela; fiindcă nu voi veți vorbi, ci Duhul Tatălui vostru va vorbi în voi"*. Aici o vorbire inspirată de Duhul este echivalentul unei rostiri profetice.

Marcu 13.11: *„... ci să vorbiți orice vi se va da să vorbiți în ceasul acela; căci nu voi veți vorbi ci Duhul Sfânt"*.

Luca 12.12: *„... căci Duhul Sfânt vă va învăța chiar în ceasul acela ce va trebui să vorbiți"*.

Ioan 16.13, 14: *„Când va veni Mângâietorul, Duhul adevărului, are să vă călăuzească în tot adevărul; căci El nu va vorbi de la El, ci va vorbi tot ce va fi auzit și vă va descoperi lucrurile viitoare. El Mă va proslăvi pentru că va lua din ce este al Meu și vă va descoperi"*.

După cum Duhul urma să vină peste ucenici ca un Duh profetic, tot așa El era peste Isus în timpul misiunii Sale pământești, ca sursă a rostirilor sale profetice. Matei 12.18-21 arată cu claritate că Isus a împlinit profeția din Isaia 42.1-4, prin faptul că Duhul era peste El ca Duh profetic prin care va vesti judecata: *„Iată Robul Meu pe care L-am ales, Preaiubitul Meu în care sufletul Meu își găsește plăcerea. Voi pune Duhul Meu peste El și va vesti Neamurilor judecata... Și Neamurile vor nădăjdui în Numele Lui."* Cu aceeași claritate este prezentat aspectul acesta și în Luca 4.21 unde, după ce Isus a citit Isaia 61.1-2, declară: *„Astăzi s-au împlinit cuvintele acestea din Scriptură, după cum ați auzit"*. Dependența lui Isus de Duhul Sfânt în activitatea de propovăduire este evidentă. Cu toate că Isus, ca Dumnezeu Întrupat, nu S-a „golit" în chenoza Lui de atributele divine (cf. Filip 2.6-7), ci numai de slava Sa, El a ales să nu Se folosească de acestea și să depindă în misiunea Sa de Duhul Sfânt.

5.4. Activitatea miraculoasă a lui Isus.

În această secțiune vom trata despre măsura în care activitatea miraculoasă a lui Isus a depins de Duhul Sfânt. Referințele biblice care confirmă această dependență nu sunt prea multe.

În Matei 12.28, Isus face următoarea afirmație: *„Dar dacă eu scot afară dracii cu Duhul lui Dumnezeu, atunci Împărăția lui Dumnezeu a venit peste voi"*. Conjuncția *dacă* nu introduce aici o notă de incertitudine, ci trebuie luată ca parte a argumentației, a contrastului cu cele afirmate în versetul 27. Scoaterea demonilor de către Isus a fost o

realitate. Dar a exorcizat Isus cu ajutorul Duhului lui Dumnezeu? Este surprinzător faptul că Luca, evanghelistul care manifestă interes pentru Duhul Sfânt mai mult decât toți ceilalți la un loc, nu face nici o mențiune la Duhul în relatarea cuvintelor lui Isus: *„Dar dacă Eu scot dracii cu degetul lui Dumnezeu, Împărăția lui Dumnezeu a ajuns până la voi"* (11.20). Este dificil de stabilit care din cei doi evangheliști păstrează cea mai timpurie formă a tradiției orale ce conține aceste cuvinte. Probabil că tradiția pe care o cunoaște Luca („cu degetul lui Dumnezeu") este cea mai veche, altfel este greu să ne închipuim ce interes ar fi avut Luca să renunțe la formularea „cu Duhul lui Dumnezeu", având în vedere receptivitatea lui la tot ceea ce se referea la Duhul în tradiție. Se pare că Matei este cel care preia tradiția ce conține cuvintele „cu degetul lui Dumnezeu" înlocuind „degetul" cu „Duhul", ca o introducere la secțiunea despre hula împotriva Duhului Sfânt.[36] Robert Menzies este de altă părere; el consideră că Luca este cel care modifică în două locuri pericopa din Q care conține controversa cu privire la Beelzebul (Mt 12.22-30, 32).[37] Însă această discuție critică pe marginea redactării tradiției respective de către Luca și Matei nu este atât de importantă având în vedere faptul că nu există o diferență reală între semnificația celor două expresii: „degetul lui Dumnezeu" și „Duhul lui Dumnezeu". Acest adevăr a fost recunoscut pentru prima dată de Sf. Augustin,[38] iar apoi de mai mulți cercetători

[36] C.K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londra, SPCK, 1954, p. 63.

[37] R. Menzies, „A Pentecostal Perspective on «Signs and Wonders»", în *Pneuma* 17, nr. 2, 1995, p. 268-270. În opinia lui Menzies, Luca nu folosește niciodată termenul πνεῦμα ca să indice sursa miracolelor (vindecări, exorcism sau alte minuni) săvârșite de Isus sau de apostoli, ci în acest scop folosește întotdeauna termenul *δύναμις* (Lc 4.36; 5.15; 6.19; 8.46; 9.1; F.A. 4.7; 6.8). În mod similar, el nu face uz niciodată de *δύναμις* pentru a se referi la vorbirea inspirată, la înțelepciunea esoterică, ci în acest scop folosește întotdeauna termenul πνεῦμα (Lc 4.18; 11.20; 12.10). Ori de câte ori dorește să descrie o combinație de activități profetice și miraculoase, spune Menzies, Luca evită să folosească numai termenul πνεῦμα, ci adaugă termenul δύναμις, așa încât să nu lase impresia că el concepe πνεῦμα ca fiind sursa activităților miraculoase (Lc 1.17, 35; 4.14; 24.49; F.A. 1.8; 10.38). Aceasta este rațiunea modificării pe care o face Luca în textul în discuție, susține Menzies: Luca refuză să asocieze expresia „Duhul lui Dumnezeu" cu exorcizările, de aceea, preluând textul de la Matei, el înlocuiește această expresie cu „degetul lui Dumnezeu", iar cuvintele Domnului despre hula împotriva Duhului se includ într-o altă pericopă (Lc 12.10), din același motiv.

[38] Augustin, *De Spiritu et Littera*, 28.16.

din epoca modernă.[39] Expresia „degetul lui Dumnezeu" face aluzie la Exod 8.19 unde, conform interpretării rabinice din *Exod. Rabbah* 10, Moise este pus în contrast cu magicienii Egiptului iar „degetul lui Dumnezeu" cu puterea demonilor. Aşadar, atât Matei cât şi Luca fac referire la puterea lui Dumnezeu care sălăşluia în Isus, făcând din El un *pnevmatic*, un om înzestrat cu puteri deosebite împotriva duhurilor rele.

Că exorcizarea demonilor este săvârşită cu ajutorul Duhului reiese şi din versetele 31-32 unde, în continuarea dialogului, Isus subliniază gravitatea atribuirii unei lucrări a Duhului Sfânt unei forţe demonice. Fariseii care au atribuit exorcizarea îndrăcitului orb şi mut lui Beelzebul au hulit împotriva Duhului Sfânt, adevăratul autor al acestui miracol. Isus ridică aici pe Duhul Sfânt mai presus de Sine, arătând că hula împotriva Fiului omului se va ierta, dar nu şi hula împotriva Duhului Sfânt. Pasajul paralel din Marcu 3.20-30, chiar dacă nu menţionează „Duhul lui Dumnezeu" sau „degetul lui Dumnezeu", face totuşi o legătură între exorcizări, în general, şi Duhul Sfânt. Şi aici, Isus îi avertizează pe cărturari că a-L acuza că „are duh necurat" şi a atribui lucrările Sale lui Beelzebul înseamnă a-L huli pe Duhul Sfânt care este în Isus şi care este autorul de drept al minunilor făcute de El (v. 29-30).

Pasajul din relatarea lui Luca ce urmează imediat după cel al ispitirii lui Isus, Luca 4.14-21, începe cu următoarele cuvinte: *„Isus, plin de puterea Duhului, S-a întors în Galilea"*. Urmează episodul din sinagoga din Nazaret, unde Isus citeşte din profetul Isaia 61.1-2 cu precizarea că despre El prorocea Isaia. *„Astăzi s-au împlinit cuvintele acestea din Scriptură, pe care le-aţi auzit"*, spune Isus. În relatarea lui Luca, cuvintele profetice făceau referire, printre altele, la faptul că Duhul Sfânt trebuie creditat şi cu minunile pe care Isus avea să le săvârşească:

Duhul Domnului este peste Mine, pentru că M-a uns să vestesc săracilor Evanghelia; M-a trimis să tămăduiesc pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc robilor de război slobozirea şi orbilor căpătarea vederii; să dau drumul celor apăsaţi şi să vestesc anul de îndurare al Domnului. (Lc 4.18-19).

[39] De ex., H. Windisch, *Studies in Early Christianity*, p. 229, *apud* C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 63.

S-a sugerat că Luca nu atribuie niciodată Duhului minunile, ci unei puteri pe care el o concepe în termeni elenistici, ca o substanţă asemănătoare *manei* (o forţă impersonală), ca un fluid care se scurge dintr-o persoană în alta sau dintr-un obiect în altul (cf. Mc 5.30; Lc 8.46; 6.19).[40] Spaţiul nu ne permite să ne ocupăm aici de această chestiune; am combătut deja această teorie în studiul despre punerea mâinilor.[41] Luca nu distanţează πνεῦμα de δύναμις atribuind miracolele doar lui δύναμις. Pentru el, puterea prin care Isus săvârşea vindecările şi exorcizările nu era una impersonală, ci este puterea lui Dumnezeu (cf. Luca 5.17, unde „puterea Domnului era cu El, ca să vindece"). Aceasta este întotdeauna ataşată de persoana lui Hristos care, la rândul Lui, este „uns cu Duhul Sfânt şi cu putere" (F.A. 10.38). În acest pasaj din a doua carte a sa, Luca arată mai clar decât oricare autor al vreunei cărţi din Noul Testament că minunile şi exorcizările înfăptuite de Isus s-au datorat prezenţei Duhului în viaţa şi misiunea Sa.

Întorcându-ne la pasajul din Luca 4, cele două referiri la prezenţa Duhului peste Isus (v. 14, 18) sunt urmate de o suită de vindecări şi exorcizări care au rolul de a confirma legătura dintre Duhul şi miracolele săvârşite de Isus. Nu trebuie să pierdem din vedere, însă, faptul că Luca nu se dezminte, ci este consecvent în prezentarea Duhului ca „Duh profetic". Înainte de relatarea episodului din sinagoga Nazaretului şi a miracolelor săvârşite de Isus, în versetul 15 el arată că, întors în Galilea în puterea Duhului, Isus „învăţa pe oameni în sinagogile lor". Cu alte cuvinte, „puterea Duhului" care sălăşluia în Isus s-a manifestat înainte de toate prin activitatea Lui *didactică şi kerigmatică*, funcţiuni *primare* ale Duhului profetic. Numai în plan *secundar*, în înţelegerea lui Luca, are Duhul misiunea de a săvârşi minuni, şi aceasta ca o ramificaţie a rolului Său *kerigmatic*.

Pasajul din profeţia lui Isaia, citit de Isus în sinagogă, este introdus de Luca la începutul cărţii sale cu scopul de a-l utiliza ca un document programatic pentru activitatea lui Isus. Rolul Duhului prin care Isus a fost „uns", devenind astfel „Unsul", a fost interpretat în lumina înţelegerii contemporane a profeţiei lui Isaia 61.1-2: Era puterea lui Dumnezeu prin care Mesia *va proclama* o nouă eliberare a lui Israel,

[40] De ex., J.M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, Londra, SCM Press, 1974, p. 105-109.

[41] J.F. Tipei, *Punerea mâinilor: Semnificaţia actului în Sfânta Scriptură şi în literatura greco-romană*, Oradea, Cartea Creştină, 2002, pp. 180-194.

de data aceasta de sub robia lui Belial, eliberare care va fi pusă în lumină prin acte de izbăvire atât de sub puterea bolilor cât şi de sub influenţele demonice.[42] Cu alte cuvinte, propovăduirea Împărăţiei lui Dumnezeu era însoţită de *semne* care atestau faptul că Împărăţia sosise deja. Aşadar, cel puţin în gândirea lui Luca, vedem această relaţie de subordonare a miraculosului faţă de *activitatea kerigmatică* a Duhului: Isus, împuternicit de Duhul (cf. F.A. 10.38), săvârşeşte miracole numai în măsura în care acestea sunt primite prin credinţă ca semne ale prezenţei Împărăţiei.

6. Duhul Sfânt în învăţătura lui Isus

Ca parte a pregătirii lor pentru misiunea ce urma să o îndeplinească, Isus le-a dat ucenicilor săi anumite învăţături specifice cu privire la Duhul Sfânt. Acestea sunt legate de promisiunea Duhului (Lc 11.13; Ioan 14.15-31; 15.26; 16.5-15) şi de lucrarea Duhului în viaţa ucenicilor atunci când aceştia vor trece prin încercări şi prigoniri (Mt 10.20; Mc 13.11; Lc 12.12).

Prezenţa Duhului în viaţa şi activitatea ucenicilor era o chestiune extrem de importantă; o discuţie a Învăţătorului pe această temă era inevitabilă. Aşa cum arată Barclay, dacă Hristos a trebuit să depindă de Duhul în activitatea Sa, cu atât mai dependenţi vor fi ucenicii, ca şi continuatori ai lucrării începute de Isus.[43]

6.1. Promisiunea Duhului Sfânt în evangheliile sinoptice

Faptul că o discuţie dintre Isus şi ucenicii Săi pe tema rugăciunii se încheie cu asigurarea că Tatăl ceresc este gata să dea darul Duhului celor care I-L cer este semnificativ. Isus tocmai se rugase şi ucenicii,

[42] M. Turner, *op. cit.*, p. 231. Turner consideră posibilitatea ca Luca să fi intenţionat să-L prezinte în acest pasaj pe Isus nu numai ca pe un rege Davidic, ci şi ca pe un „profet ca Moise" care aduce o nouă eliberare lui Israel. Aşa cum cel dintâi eliberator, Moise, şi-a îndeplinit misiunea asistat de Duhul lui Dumnezeu şi făcând cunoscută prezenţa lui Dumnezeu în mijlocul poporului prin semne şi minuni, tot aşa şi cel de-al doilea Eliberator, Isus, îşi îndeplineşte misiunea „în puterea Duhului", nu de puţine ori confirmând prezenţa Împărăţiei în mijlocul poporului prin săvârşirea unor miracole. (p. 243)

[43] W. Barclay, *The Promise of the Spirit*, Londra, Epworth Press, 1960, p. 24.

probabil, mişcaţi de puterea şi duhul rugăciunii lui Isus, I-au cerut să îi înveţe să se roage şi ei (Lc 11.1). Ca răspuns, Isus le oferă un model de rugăciune, cunoscută de creştinii de mai târziu ca rugăciunea „Tatăl nostru" (Lc 11.2-4), rugăciune care este rostită de atunci de creştini din toate confesiunile, atât în închinarea particulară cât şi în cea publică. Discuţia despre rugăciune continuă cu situaţia ipotetică a unui prieten în nevoie, situaţie care ilustrează faptul că rugăciunea trebuie să izvorască dintr-o necesitate; la rândul ei, această necesitate este reliefată prin perseverenţa cu care rugăciunea este rostită (Lc 11.5-9). Isus insistă asupra perseverenţei în rugăciune (11.10) şi asupra disponibilităţii unui tată oarecare de a răspunde cererilor copiilor săi (11.11-12). Punctul culminant al discuţiei îl constituie v. 13, în care, concluzionând întreaga lecţie despre rugăciune, Isus face referire la Tatăl[44] şi la Duhul Sfânt: *„Deci, dacă voi care sunteţi răi ştiţi să daţi daruri bune copiilor voştri, cu cât mai mult Tatăl vostru cel din ceruri va da Duhul Sfânt celor ce I-L cer!"*

În acest text, Luca pune un accent pe faptul că Duhul este dat ca răspuns la rugăciune (Lc. 11.13; cf. 3.21). Textul din Luca 11.13 este o modificare a unui pasaj din sursa Q, a cărui formă originală apare în Matei 7.9-11.[45] Promisiunea din Matei 7.11 că Dumnezeu „va da lucruri bune (ἀγαθά) celor care îi cer" este modificată de Luca în „va da Duhul Sfânt celor care I-L cer". Duhul lui Dumnezeu este, de fapt, Darul suprem pe care-L poate primi cineva şi, prin Duhul se primesc de la Dumnezeu toate celelalte „lucruri bune". Aşadar, prezentând o altă variantă a tradiţiei, Luca nu este deloc în conflict cu Matei. Suntem de acord cu observaţia lui Stronstad că Luca face uz aici de un *midrash pesher* pentru a interpreta „lucruri bune" în lumina „realităţii darului

[44] J. Wesley remarcă o gradaţie în expunerea exemplelor date de Isus care conduc la asigurarea că Dumnezeu este gata să dea Duhul Sfânt celor care I-l cer. În cuvintele lui Wesley: „Ce minunată este gradaţia – un prieten, un tată şi apoi Dumnezeu!" – *apud*, Charles W. Carter, *The Person and Ministry of the Holy Spirit: A Wesleyan Perspective*, Grand Rapids, Baker Book House, 1974, p. 106.

[45] C.K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London, SPCK, 1947, p. 126 ş.urm.; J. Fitzmyer, *Luke*, vol. II, p. 915 ş.urm.; Grundmann, *Lukas*, p. 235; von Baer, *Der heilige Geist*, p. 150. Matei nu omite niciodată vreo referinţă la Duhul Sfânt din sursele pe care le foloseşte şi nici nu o adaugă la sursa Q sau la materialul pe care îl preia de la Marcu. Luca inserează πνεῦμα în sursa Q în trei locuri (Lc. 4.1; 10.21; 11.13) şi în materialul preluat de la Marcu o dată (Lc. 4.14). Cf. C.S. Rodd, 'Spirit or Finger', *ExpTim* 72, 1960-1961, p. 157 ş.urm.; R. Menzies, *op. cit.*, p. 181 şi nota 3.

Duhului din perioada post-Cincizecime".[46] Cu toate că referința pare să facă aluzie în primul rând la Cincizecime și la împlinirea „făgăduinței" în cartea Faptele Apostolilor[47] - ocazii când Duhul vine ca răspuns la rugăciune – (1.14; 4.23-31; 8.14-17; 9.11, 17) cu siguranță, Luca scrie pe baza experienței comunității sale creștine din perioada de după Cincizecime.[48] Așa cum notează R.M. Price, dacă am căuta un *Sitz-im-Leben* pentru această pericopă, acesta ar fi „grupul de cititori și ascultători creștini care sunt încurajați să-i ceară Duhul Sfânt lui Dumnezeu care este deja «Tatăl lor ceresc»."[49] Textul din Luca 11.13 poate sluji ca un argument suplimentar în sprijinul ideii că, pentru Luca, Duhul se dă celor care sunt deja convertiți, și nu pentru a deveni creștini; Duhul se dă ca o împuternicire pentru misiune. Având, însă, în vedere faptul că Luca 11.13 se referă la o acțiune repetabilă,[50] este rezonabil să afirmăm că Luca nu se gândește strict la primirea inițială a Duhului, ci la praxisul creștin, în general. Așadar, când recomandă să se facă rugăciuni pentru primirea Duhului, el are în vedere și alte funcțiuni ale acestuia (de exemplu, bucurie 8.8, 13.52; mângâiere, 9.31; călăuzire, 13.2, 16.6 etc.).[51]

Referirea la Duhul în promisiunea pe care o face Isus ucenicilor este una generală. Isus nu menționează scopul pentru care acestora li se va da Duhul Sfânt de către Tatăl. În alte pasaje, însă, Isus subliniază

[46] Stronstad, *Charismatic Theology*, p. 64.

[47] L.T. Johnson, *Luke*, p. 180; F. Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc*, Geneve, Labor et Fides, 1996, vol. II, p. 145; C. Evans, *St. Luke*, p. 487.

[48] J. Fitzmyer, *Luke*, p. 916; Bock, *Luke*, vol. II, p. 1062 ș.urm.; F. Bovon, *Saint Luc*, vol. II, p. 145. Afirmația lui J. Ernst conform căreia contextul este acela al unei ceremonii de botez este pertinentă, dar valabilitatea ei nu poate fi demonstrată din datele pe care le oferă cartea Faptele Apostolilor – *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, Pustet, 1977, p. 367. Considerăm nefondată opinia lui S. Brown care susține că promisiunea din Lc. 11.13 este valabilă doar pentru apostoli iar botezul cu Duhul Sfânt numai pentru perioada de început a bisericii – în 'Water-Baptism', p. 145-147,150 ș.urm. Conform celor susținute de Turner, Luca intenționează să prezinte această promisiune ca „o posibilitate care stă la îndemâna unor ucenici în perioada dinainte de Cincizecime ... ca o împuternicire divină împotriva forțelor demonice" – în *Power from on High*, p. 340. Dar în 9.1 și în 10.19, Isus este cel care dă putere și autoritate, nu Dumnezeu, așa cum chiar Turner recunoaște (p. 341, n. 64).

[49] R.M. Price, *Confirmation and Charisma*, p. 179. Opinia lui Price că textul face aluzie la o perioadă de timp între convertire și primirea Duhului este logică, dar nu întotdeauna confirmată în narațiunea lui Luca (vezi F.A. 10.44).

[50] Büchsel, *Der Geist Gottes*, p. 189 ș.urm.

[51] Contrar celor susținute de Menzies, *op. cit.*, p. 184 ș.urm.

cât de necesar este ca ucenicii să aibă *Duhul în anumite situații cruciale* în viața lor, cum ar fi încercările și prigoanele. În conformitate cu relatarea lui Matei, Isus îi anunță pe ucenici că vor fi prigoniți, că vor fi ca niște oi în mijlocul lupilor. În aceste situații, ei vor avea nevoie de înțelepciune și de blândețe; vor fi duși înaintea dregătorilor și împăraților și vor fi obligați să depună mărturie înaintea lor; și oamenii de rând îi vor urî, ba chiar și cei din familiile lor, până acolo că frate pe frate se va da la moarte și tații își vor denunța copiii, iar copiii își vor omorî părinții din pricina credinței lor. Isus îi asigură pe ucenici că în mijlocul acestor necazuri la care vor fi supuși din pricina Numelui Lui, ei vor fi asistați de către Duhul Sfânt: *„Dar când vă vor da în mâna lor, să nu vă îngrijorați, gândindu-vă cum sau ce veți spune; căci ce veți avea de spus, vă va fi dat chiar în ceasul acela; fiindcă nu voi veți vorbi, ci Duhul Tatălui vostru va vorbi în voi"* (Mat 10.19-20; cf. Mc 13.9-13). Relatarea lui Luca nu diferă în esență de textul lui Matei și Marcu; singura diferență este că Luca adaugă discuția despre hula împotriva Duhului Sfânt (Lc 12.8-12).

Cel mai important factor care asigură ucenicilor siguranță în timp de prigoană este Duhul Sfânt. Implicit, Isus le face de cunoscut ucenicilor un prim motiv pentru care ei trebuie să primească Duhul Sfânt. Îndrăzneala și înțelepciunea de care vor avea nevoie acești cei dintâi propovăduitori ai Evangheliei atunci când li se va cere socoteală de credința lor le vor fi asigurate numai de către Duhul Sfânt care este sursa de putere și de înțelepciune. Așa cum se exprimă Barclay, Duhul îi va ajuta „să înfrunte ceea ce este de neînfruntat, să facă ceea ce este imposibil, să îndure ceea ce este de neîndurat."[52] Așa se explică faptul că Isus nu le dă voie ucenicilor să-și înceapă misiunea înainte de a fi îmbrăcați cu putere de sus (Lc 24.49).

Dacă în Luca 11.13 Isus le vorbește ucenicilor despre posibilitatea de a beneficia de darul Duhului Sfânt și despre disponibilitatea Tatălui ceresc de a le oferi acest dar, în cadrul pericopei ce descrie înălțarea lui Isus la cer din Luca 24.47-49, Isus le promite ucenicilor Duhul. Le spune că nu peste mult timp le va trimite „făgăduința Tatălui", un sinonim pentru Duhul Sfânt, și că primindu-L, vor fi „îmbrăcați cu putere de sus" (v. 49). Mai întâi trebuie observat că referința la Duhul Sfânt se află într-un context misionar. Isus îi însărcinează pe ucenici să continue misiunea pe care a început-o El (v. 47-49). În acest context

[52] W. Barclay, *The Promise of the Spirit*, Londra, Epworth Press, 1960., p. 25.

Isus Îşi ridică mâinile peste ei şi-i binecuvântează, după obiceiul preoţesc care îşi are rădăcinile în practica lui Aaron (Lev 9.22) şi care era cunoscut şi în iudaism.[53] Binecuvântarea dată de Isus ucenicilor Săi în noul lor rol de apostoli vine din partea Lui ca o acţiune naturală – este binecuvântarea primilor misionari creştini. Oricât de eficientă ar fi ea,[54] din perspectiva lui Luca, această binecuvântare nu este echivalentă cu o împuternicire. Ucenicii nu au primit atunci şi puterea de misiune. Trebuia să aştepte în Ierusalim până ce vor fi „îmbrăcaţi cu putere de sus" (v. 49).

Câteva aspecte relevante din acest pasaj ne ajută să înţelegem teologia lui Luca cu privire la Duhul Sfânt. Luca foloseşte două expresii cu referire la Duhul Sfânt: „Făgăduinţa Tatălui" şi „putere de sus". Prima expresie se referă clar la Duhul Sfânt care este numit „făgăduinţă", întrucât a fost promis de către Dumnezeu Tatăl, prin profeţii din vechime (Isa 44.3; Ioel 2.28-29). Cea de-a doua expresie, „putere de sus", nu trebuie înţeleasă ca o referire directă la Duhul Sfânt, ca un apelativ pentru Duhul, ci ca un efect al primirii Duhului de către ucenici. În mod similar, când repetă promisiunea în a doua sa carte, Luca nu foloseşte termenul „putere" pentru Duhul Sfânt, ci doar pentru efectele Lui: „Ci voi veţi primi o putere când Se va pogorî Duhul Sfânt peste voi ..." (F.A. 1.8). De altfel, Luca nici nu confundă πνεῦμα cu δύναμις , dar nici nu le disociază în aşa fel încât δύναμις să devină o entitate impersonală, ruptă de Persoana Duhului sau de Persoana Fiului.[55] Aşa cum am arătat mai sus, nici acolo unde cei doi termeni sunt gramatical separaţi printr-o conjuncţie copulativă - „Duhul Sfânt şi putere" – nu trebuie priviţi ca referindu-se la două entităţi diferite, ci trebuie luaţi împreună ca formând o hendiadă – adică „puterea Duhului Sfânt". Aşadar, ori de câte ori Luca foloseşte cuvântul „putere" separat, el nu se referă direct la Duhul Sfânt ci, cu siguranţă, la efectele activităţii Lui.

[53] Ben Sira 50.22.

[54] După cum observă F.A. Sullivan, „avem motive să vedem «marea bucurie» cu care ucenicii s-au întors la Ierusalim, ca roadă a acestei binecuvântări" – „The Laying on of Hands in Christian Tradition", în *Spirit and Renewal*, volum omagial în onoarea lui J. Rodman Williams, editat de Mark W. Wilson, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, , p. 43.

[55] De exemplu, incidentul dintre Petru şi Simon Magul arată că autorul cărţii Faptele Apostolilor cunoştea concepţia elenistă cu privire la δύναμις ca forţă impersonală. Este logic, deci, să presupunem că a fost şi prudent ori de câte ori a utilizat cuvântul în scrierile sale.

Întrucât promisiunea Duhului apare aici într-un context misionar, ca de altfel şi în Fapte 1.8, începe să se contureze perspectiva lucană asupra rolului Duhului Sfânt în viaţa credincioşilor. Pentru Luca, Duhul Sfânt este, prin efectele Lui, puterea de misiune a apostolilor şi a întregii Biserici. Marea Însărcinare pe care a dat-o Domnul apostolilor înseamnă pentru Luca mai mult decât a credita pe cineva cu o misiune; înseamnă *a trimite* şi *a împuternici*, împreună. Normal este ca atât trimiterea cât şi împuternicirea să aibă loc simultan, ca în cazul apostolului Pavel: el îşi primeşte însărcinarea de la Domnul (Fapte 9.15; 22.15; 26.17, 18) şi este împuternicit imediat cu Duhul Sfânt (9.17). În cazul celor doisprezece apostoli, cele două elemente ale însărcinării, *trimiterea* şi *împuternicirea*, sunt menţionate împreună (trimiterea: Lc 24.47, 48, 50; împuternicirea: 24.49), dar sunt separate în timp. Actul ridicării mâinilor peste ucenici şi rostirea binecuvântării în acest context misionar sugerează că ceea ce Luca numeşte „binecuvântare" a fost, de fapt, ceremonia de trimitere a primilor misionari. Cu toate că ucenicii sunt *trimişi* deja, ei trebuie să aştepte în Ierusalim până la Cincizecime, când, prin *împuternicirea* pe care aveau să o primească, *însărcinarea* lor avea să se întregească.

6.2. Hula împotriva Duhului Sfânt

Avertismentul sever pe care-l dă Isus fariseilor şi cărturarilor cu privire la hula împotriva Duhului Sfânt este legat de controversa legată de exorcizarea îndrăcitului orb şi mut (Mt 12.22-37; cf. Mt 9.34), controversă despre care am discutat mai sus. În cele ce urmează, ne vom referi strict la avertismentul dat de Isus fariseilor care L-au acuzat că scoate demoni cu *Beelzebul*, „domnul dracilor" (Mt 12.24). În opinia lui Barclay, replica lui Isus conţine „cel mai îngrozitor gând din întregul Nou Testament."[56] Iată care este avertismentul în relatarea lui Matei: „De aceea vă spun: *«Orice păcat şi orice hulă vor fi iertate oamenilor; dar hula împotriva Duhului Sfânt nu le va fi iertată. Oricine va vorbi împotriva Fiului omului va fi iertat; dar oricine va vorbi împotriva Duhului Sfânt nu va fi iertat nici în veacul acesta, nici în cel viitor»"* (v. 31, 32). În versiunea lui Marcu, avertismentul este şi mai necruţător: *„Adevărat vă spun că toate păcatele şi toate hulele pe care le vor rosti oamenii li se vor ierta; dar oricine va huli împotriva*

[56] W. Barclay, *The Promise of the Spirit*, Londra, Epworth Press, 1960, p. 26.

Duhului Sfânt, nu va căpăta iertare în veac, ci este vinovat de un păcat veşnic" (Mc 3.28, 29).

Marcu este singurul dintre sinoptici care oferă motivul pentru care Isus a dat fariseilor această usturătoare replică: „Aceasta pentru că ei ziceau: «Are un duh necurat!»" (v. 30). În relatarea lui Matei acest motiv apare doar implicit, iar Luca nu face nici o legătură între spusele Domnului cu privire la hula împotriva Duhului şi vreo acuzaţie la adresa lui Isus, avertismentul apărând întru-un context cu totul diferit (Lc 12.1-12). Reiese clar din relatarea lui Marcu faptul că a huli împotriva Duhului Sfânt înseamnă, de fapt, **a-i atribui lui Satan lucrările pe care le face Duhul Sfânt**. Aşa cum am arătat mai sus, există în text o recunoaştere implicită din partea lui Isus că exorcizările pe care le săvârşeşte sunt în realitate lucrările Duhului Sfânt; altfel spus, o recunoaştere că El, Isus, făcea exorcizări (şi prin extensie şi alte minuni) prin puterea Duhului Sfânt care era peste El.

Gravitatea acuzaţiei fariseilor la adresa lui Isus constă în faptul că, atribuind puterea cu care opera Isus, lui Satan, implicit fariseii L-au făcut pe Isus slujitorul lui Satan. Isus face aluzie la această logică atunci când spune: *„Orice împărăţie dezbinată împotriva ei însăşi, este pustiită; şi orice cetate sau casă, dezbinată împotriva ei însăşi, nu poate dăinui. Dacă Satana scoate afară pe Satana, este dezbinat; deci, cum poate dăinui împărăţia lui?"* (Mt 12.25b-26). Chiar dacă acuzaţia fariseilor era îndreptată direct spre Isus, El nu o ia ca pe o ofensă ce i Se aduce Lui personal. Isus afirmă, chiar, că oricine Îl vorbeşte de rău va fi iertat (desigur, dacă se căieşte), dar blasfemia rostită împotriva Duhului Sfânt nu i se va ierta niciodată. Aceasta se datorează faptului că Hristos este singurul Mântuitor, iar Duhul este singurul administrator al lucrării mântuitoare a lui Hristos. A atribui lucrarea Duhului, lui Satan, duşmanul cel vechi al Dumnezeirii, înseamnă a-L priva pe Duhul Sfânt de orice mijloc prin care El poate ajuta pe om să obţină mântuirea săvârşită de Hristos, cu alte cuvinte, a întrerupe complet accesul omului la Dumnezeu şi, invers, accesul lui Dumnezeu la om.[57] Barclay generalizează învăţătura despre hula împotriva Duhului şi afirmă că cel mai profund înţeles al păcatului împotriva Duhului Sfânt este împotrivirea faţă de „îmboldurile" pe care le dă Duhul oamenilor şi prin care îi convinge de starea lor de păcătoşenie. O împotrivire de durată, spune Barclay, îl aduce pe om în starea de

[57] C.W. Carter, *op. cit.*, p. 111.

insensibilitate la îndemnurile Duhului şi, de aici, la închiderea oricărei căi de comunicare între Dumnezeu şi om. Ceea ce afirmă Barclay este, desigur, corect; pasajul acesta tratează, însă, despre un alt gen de atitudine faţă de Duhul: una de dispreţ, de blasfemie, nu despre o atitudine de nepăsare faţă de îndemnurile Lui. Barclay face, însă, o altă afirmaţie, mai degrabă de natură pastorală decât teologică, la care nu mai avem nici o obiecţiune. Cel care se teme că a comis păcatul de neiertat împotriva Duhului Sfânt, spune Barclay, poate să fie liniştit că nu a comis un astfel de păcat. Cel care comite un astfel de păcat, explică el, îşi pierde în mare măsură, dacă nu complet, puterea de a conştientiza păcatul. Cel care se consideră păcătos nu se poate să fi păcătuit împotriva Duhului Sfânt, fiindcă tocmai Duhul este Cel care îl face pe om conştient de păcatele sale.[58]

7. Rolul Duhului Sfânt în moartea şi învierea lui Isus

Evangheliile nu menţionează deloc participarea în vreun fel a Duhului Sfânt la moartea lui Hristos. Este logic însă să gândim că, dacă Duhul I-a slujit lui Isus în activitatea Sa premergătoare jertfei Sale, cu cât mai mult va fi fost prezent şi va fi participat la moartea lui Isus, prin care El a răscumpărat lumea din păcatele ei. Autorul Epistolei către Evrei face următoarea afirmaţie: *„Cu cât mai mult sângele lui Hristos care, prin Duhul cel veşnic, S-a adus pe Sine Însuşi jertfă fără pată lui Dumnezeu, vă va curăţi cugetul vostru de faptele moarte, ca să slujiţi Dumnezeului celui viu!"* (Evr 9.14). Hristos S-a oferit pe Sine ca jertfă „prin Duhul cel veşnic". Singura problemă pe care o prezintă pasajul este aceea că nu este clar dacă „Duhul cel veşnic" se referă la Duhul Sfânt sau la duhul lui Hristos. Aşa cum am văzut deja, în limba greacă termenul πνεῦμα poate face referire atât la duhul omului cât şi la Duhul lui Dumnezeu, adică Duhul Sfânt. Smeaton, însă, explică: „În accepţiunea obişnuită a termenului, expresia «Duhul cel veşnic» nu poate face referire decât la Duhul Sfânt, nu la natura divină a lui Hristos".[59] Dacă aceasta este

[58] W. Barclay, *op. cit.*, pp. 27-29.

[59] George Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, 1882 retipărită 1958, p. 132, *apud* J. Walvoord, *op. cit.*, p. 100.

interpretarea corectă a lui πνεῦμα aici, înseamnă că la încheierea misiunii lui Hristos în moartea Sa, ca de altfel la începutul misiunii Sale la Iordan, toate cele trei Persoane ale Trinității au fost prezente: **Fiul** lui Dumnezeu S-a oferit pe Sine lui Dumnezeu **Tatăl**, prin **Duhul** cel veşnic.

Participarea Duhului Sfânt la învierea lui Hristos este menționată în cel puțin trei pasaje biblice. În Romani 1.4, apostolul Pavel spune: „*... iar în ce priveşte Duhul sfințeniei, dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, prin învierea morților*". Datorită paralelei „în ce priveşte trupul" din versetul 3, care contrastează cu „în ce priveşte Duhul sfințeniei", mai mulți cercetători consideră că „duhul" se referă aici la natura sfântă a lui Isus Hristos.[60] Calvin a considerat că „Duhul sfințeniei" se referă aici la Duhul Sfânt. El este urmat de mulți teologi contemporani care arată că numai Duhul Sfânt care este Agentul învierii lui Hristos poate fi pus în contrast cu expresia din versetul 3, „în ce priveşte trupul".[61]

În aceeaşi epistolă, apostolul Pavel face referire la funcțiunea Duhului de a ridica din morți: „*Şi dacă Duhul Celui ce a înviat pe Isus dintre cei morți locuieşte în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Isus din morți va învia şi trupurile voastre muritoare, din pricina Duhului Său care locuieşte în voi*" (versiunea Cornilescu, Rom 8.11). O primă constatare este că atât în prima parte a versetului cât şi în cea de-a doua, cuvântul Duh se referă la aceeaşi entitate – şi anume, la Duhul Sfânt care locuieşte în cei credincioşi. Traducerea Cornilescu suferă în partea a doua a versetului, datorită traducerii neadecvate a prepoziției διά şi a pronumelui αὐτοῦ. Traducerea corectă este: „*Cel ce a înviat pe Hristos Isus din morți va învia şi trupurile voastre muritoare* ***prin Însuşi Duhul*** *care locuieşte în voi*". Cu toate că, în conformitate cu această traducere, Duhul Sfânt este agentul care readuce la viață trupurile muritoare ale credincioşilor,[62] El nu este prezentat ca Duhul care participă la învierea lui Hristos. Doar folosindu-ne de analogie putem deduce că acelaşi Duh L-a înviat şi pe Hristos. Dacă, aşa cum

[60] De ex., W. Sandy şi Arthur Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1902, retipărită în 1968, p. 9.

[61] J. Murray, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, p. 10 ş.u.; S. Horton, *Ce spune Biblia despre Duhul Sfânt*, p. 225 ş.u.; J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 262, n. 150.

[62] Aceeaşi traducere o adoptă şi J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul*, p. 196, n. 71.

am arătat, traducerea corectă a textului grecesc afirmă învierea credincioşilor prin Duhul, cu condiția ca Duhul să locuiască în credincioşi, având în vedere că Duhul a sălăşluit în Isus de la zămislire şi până la moartea Sa, înseamnă că şi Isus a fost înviat de Tatăl tot prin Duhul Său.

Un ultim text care, de data aceasta, afirmă plenar faptul că Isus a fost înviat de către Duhul se găseşte în 1 Petru 3.18: „*Hristos, de asemenea, a suferit odată pentru păcate, El Cel neprihănit pentru cei nelegiuiți, ca să ne aducă la Dumnezeu. El a fost omorât în trup (σαρκὶ), dar a fost înviat în duh* (πνεύματι)". Versiunea King James Version traduce cuvântul „duh" cu majusculă (Spirit). Traducerile moderne care depind de textul grecesc editat de Westcott-Hort redau ultima parte a versetului prin „a fost înviat în duh", aşa cum face şi Cornilescu. Motivul pentru care traduc aşa este pentru consecvență, având în vedere că şi dativul *σαρκὶ* din propoziția anterioară este tradus în acelaşi fel – „în trup" vs. „în duh". Dacă Petru a intenționat sau nu să folosească acest paralelism nu putem şti. În consecință, a ține morțiş la o variantă de traducere, numai de dragul paralelismului, ignorând alte posibilități este riscant de două ori: o dată pentru că putem pierde sensul originar al spuselor lui Petru, iar în al doilea rând, traducând arbitrar, mânați numai de frumusețea paralelismului, putem da naştere la erori doctrinare, aşa cum se întâmplă în cazul de față. Traducerea în varianta de mai sus, care apare şi în versiunea Cornilescu, aruncă o umbră de îndoială asupra învierii în trup a lui Isus. Partea a doua a versetului poate fi tradusă în felul următor: „El a fost omorât în trup, dar a fost înviat *cu ajutorul Duhului*". Avem, deci, un dativ instrumental – Duhul a fost „mijlocul" prin care Dumnezeu L-a înviat pe Hristos. Aşa cum notează Walvoord, „expresia «prin Duhul» subliniază şi exprimă mai clar realitatea învierii în trup [a lui Hristos, n.n.]."[63]

Cu toate că textele nu sunt suficient de clare, fiecare putând fi tradus în cel puțin două moduri, considerăm că am fost convingători în încercarea de a arăta că Duhul Sfânt a fost activ la învierea lui Isus. După cum învierea lui Hristos garantează învierea credincioşilor, faptul că Dumnezeu L-a înviat pe Hristos prin Duhul Său care sălăşluia în El este garanția că şi noi vom învia prin acelaşi Duh, care locuieşte în noi.

[63] J. Walvoord, *op. cit.*, p. 102 s.u .

CAPITOLUL 4

DUHUL SFÂNT ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN

Cu excepția cărții Faptele Apostolilor, nici o altă carte din Noul Testament nu a influențat gândirea teologilor cu privire la doctrina despre Duhul Sfânt mai mult decât Evanghelia după Ioan. Un aspect distinct al acestei cărți, în comparație cu evangheliile sinoptice, este că aproape întregul material relevant doctrinei Duhului Sfânt face parte din învățăturile pe care le-a dat Isus ucenicilor Săi sau din anumite cuvântări ale Sale. Episodul pogorârii Duhului Sfânt peste Isus la Iordan face excepție.

1. Pogorârea Duhului peste Isus

Primul text din Ioan unde este menționat Duhul Sfânt este pasajul privitor la botezul lui Isus. Întrucât episodul acesta a fost tratat deja în evangheliile sinoptice, nu vom insista decât asupra diferențelor dintre texte care ne pun în fața unei contradicții aparente. În Ioan 1.33, Ioan Botezătorul mărturisește: *„Eu nu-L cunoșteam, dar Cel ce m-a trimis să botez cu apă, mi-a zis: «Acela peste care vei vedea Duhul pogorându-Se și oprindu-Se, este Cel ce botează cu* (gr. ἐν = *în, cu* sau *de către*) *Duhul Sfânt»".* În evangheliile sinoptice Ioan Botezătorul Îl cunoaște pe Isus înainte ca Duhul Sfânt să Se pogoare peste El (Mt 3.14; Mc 1.9; Lc 3.21). Atunci când Isus cere să fie botezat de Ioan, acesta tinde să Îl refuze pe Isus motivînd: *„Eu am trebuință să fiu botezat de Tine, și Tu vii la mine?"* În Evanghelia după Ioan, însă, Botezătorul mărturisește că L-a cunoscut pe Isus ca pe Fiul lui Dumnezeu și ca pe „Cel ce botează cu Duhul Sfânt" numai atunci când a văzut pe Duhul Sfânt în chip de porumbel „pogorându-Se și oprindu-Se"

peste El, adică după ce L-a botezat în apă.

Cu toate că am putea considera că avem în față două tradiții orale diferite și, astfel, nu ar fi nevoie de armonizarea lor, aparenta contradicție poate fi înlăturată. Așa cum arată Horton, în momentul când Isus a venit la Ioan să fie botezat, Ioan Botezătorul, care a cunoscut plinătatea Duhului din pântecele mamei Lui (Lc 1.15), a avut acea sensibilitate spirituală și a cunoscut că se află în fața unuia care este mai mare decât el. În prezența lui Isus, Ioan simte că și el, cel care boteza poporul cu botezul pocăinței, trebuia să fie botezat. Evangheliile nu relatează dacă Ioan a fost botezat sau nu de Isus. Cunoașterea faptului că Cel care venise la el să fie botezat este, de fapt, Cel ce botează cu Duhul Sfânt survine numai după botezul în apă a lui Isus, când Duhul Sfânt se pogoară peste El în chip de porumbel (Ioan 1.33).[1]

2. Este pocăința lucrarea Duhului Sfânt?

Este încetățenită printre unii penticostali învățătura că există „patru lucrări de bază ale Duhului Sfânt", și anume: 1) pocăința; 2) nașterea din nou; 3) botezul cu Duhul Sfânt; 4) sfințirea. Întrucât studiul nostru a ajuns în această fază a analizării tradiției ioanine cu privire la rolul soteriologic al Duhului Sfânt, și pentru că apostolul Ioan are ceva de spus în legătură cu activitatea Duhului înainte de nașterea din nou a omului, considerăm că este momentul să răspundem aici întrebării: *Este pocăința o lucrare a Duhului Sfânt?*[2] Vom demonstra în ceea ce urmează că ***nu*** este.

În contextul anunțării de către Isus a faptului că Mângâietorul va veni după plecarea Sa dintre ucenici, El le spune acestora că, atunci când va veni Paracletul, *„El va dovedi lumea vinovată* (ἐλέγξει) *în ce privește păcatul, neprihănirea și judecata. În ce privește păcatul, fiindcă ei nu cred în mine; în ce privește neprihănirea, fiindcă mă duc la Tatăl și nu Mă veți mai vedea; în ce privește judecata, fiindcă*

[1] S. Horton, *op. cit.*, p. 113 ș.u.

[2] Vezi T. Șandru, *Doctrinele Biblice ale Bisericii*, București, Editura Cultului Penticostal, 1989, pp. 237-239. Destul de ambiguu, Șandru afirmă despre rolul Duhului în această lucrare: „Convinge pe păcătoși de păcatul lor, determinând astfel pocăința lor" – p. 237. Șandru confundă acțiunea Duhului de a dovedi lumea vinovată cu pocăința.

stăpânitorul lumii acesteia este judecat" (Ioan 16.8-10). Câteva observații preliminare analizării acestui verset sunt absolut necesare: 1) Textul acesta nu menționează deloc pocăința; 2) În aproape toate pasajele noutestamentale unde pocăința este menționată, ea este ori poruncită (Mt 3.2, 11; 4.17; Mc 1.15; F.A. 2.38; 3.19; 8.22; 17.30; 26.20; Rom 2.4), ori prezentată ca o responsabilitate a omului (Mt 11.20; 21.32; Mc 6.12; Lc 5.32; 13.3, 5; 15.7; 16.30; 2Pe 3.9; cf. Tit 2.11.12). În două locuri pocăința este propovăduită („să se propovăduiască tuturor Neamurilor ... pocăința și iertarea păcatelor" - Lc 24.47; „și să vestesc Iudeilor și Grecilor pocăința față de Dumnezeu" - F.A. 20.21), dar având în vedere faptul că în Faptele Apostolilor 26.20 pocăința este poruncită tocmai prin predicarea Evangheliei *(„Ci am propovăduit întâi celor din Damasc, apoi în Ierusalim, în toată Iudea și la Neamuri să se pocăiască și să se întoarcă la Dumnezeu și să facă fapte vrednice de pocăința lor")*, rezultă că aceste versete trebuie incluse în grupul de pasaje unde pocăința este poruncită.

Întorcându-ne la textul din Ioan 16.8-10, vom analiza fiecare element al lucrării Duhului. Pentru a înțelege mai bine textul, este suficient să arătăm aici că verbul ἐλέγχω poate fi tradus atât prin *„a dovedi pe cineva vinovat"* cât și *„a convinge pe cineva de vinovăție"*. Așadar, grupul de cuvinte *„va dovedi lumea vinovată..."* din traducerea Cornilescu, deși corect tradus, poate fi înlocuit pentru nuanțare cu *„va convinge lumea că este vinovată..."*

a) *„Va dovedi lumea vinovată în ce privește păcatul... în ce privește păcatul, fiindcă ei nu cred în Mine"*. Este important să observăm că referirea nu este la păcate, ci la păcat, păcatele individuale nefiind decât rezultatul acestui păcat unic, menționat de apostolul Ioan. Referirea este la **păcatul necredinței** în Domnul Isus Hristos. Primul aspect asupra căruia atrage Duhul Sfânt atenția oamenilor atunci când Evanghelia este propovăduită este necesitatea credinței în Isus Hristos.[3] Duhul nu se ocupă în primul rând de schimbarea morală, întrucât aceasta nu este decât o consecință a necredinței. Preocuparea primordială a Duhului este aceea de a arăta omului **cauza** stării lui, cauză pe care o identifică cu necredința. Lucrarea de transformare morală a omului pe care o face Duhul are loc numai după ce omul ajunge să înlăture piedica necredinței, pocăindu-se de necredința lui.

[3] J. Walvoord, *op. cit.*, p. 113.

b) *„Va dovedi lumea vinovată în ce priveşte ... neprihănirea ... în ce priveşte neprihănirea, fiindcă Mă duc la Tatăl şi nu Mă veţi mai vedea"*. Duhul Sfânt convinge pe păcătos că este vinovat în faţa neprihănirii lui Dumnezeu. Modul de viaţă a lui Isus pe pământ a convins omenirea de o neprihănire care vine de la Dumnezeu. Neprihănirea la care se referă Ioan aici este neprihănirea lui Dumnezeu care arată omului starea sa de păcat, faptul că el se situează la polul opus al acestei neprihăniri (cf. Rom 3.23). Neprihănirea lui Dumnezeu este arătată de Duhul Sfânt în două moduri: a) În primul rând, Duhul Sfânt îl face pe păcătos conştient că se află în faţa unui Dumnezeu neprihănit şi care are dreptul să condamne păcatul care este în el. b) În al doilea rând, Duhul Sfânt îl face pe păcătos conştient de existenţa unei neprihăniri care îi stă la îndemână şi care îi poate fi acordată cu condiţia să creadă în Hristos şi în lucrarea mântuitoare săvârşită de El. Pentru a ajunge la mântuirea prin Hristos, nu este necesar ca păcătosul să înţeleagă complet felul în care se acordă neprihănirea lui Dumnezeu, adică să cunoască doctrina harului lui Dumnezeu. Este suficient ca el să creadă în Isus Hristos.

c) *„Va dovedi lumea vinovată în ce priveşte ... judecata ... în ce priveşte judecata, fiindcă stăpânitorul lumii acesteia este judecat."* Duhul Sfânt are menirea de a arăta lumii că Dumnezeu a judecat păcatul, judecată care s-a răsfrânt şi asupra lui Satan. Cei nemântuiţi trebuie să cunoască faptul că păcatul a fost judecat pe cruce. Atunci când păcătosul crede în Hristos, el este eliberat de păcat şi, astfel, scapă de judecata asupra păcatului. Garanţia eliberării de sub judecată a păcătosului constă în faptul că „stăpânitorul lumii acesteia", Satan, a fost deja judecat prin lucrarea de la cruce a Mântuitorului.

În concluzie, apostolul Ioan nu prezintă pocăinţa ca fiind o lucrare a Duhului Sfânt. Textul analizat arată doar că, într-o fază premergătoare pocăinţei, prezenţa Duhului lui Dumnezeu în lume dovedeşte celor nemântuiţi că sunt păcătoşi, îi convinge de necesitatea pocăinţei şi de nevoia de a accepta neprihănirea lui Dumnezeu, cu scopul de a nu fi judecaţi.

Rămân de discutat, totuşi, trei pasaje unde textul biblic pare să facă afirmaţia că pocăinţa se primeşte de la Dumnezeu:

· Faptele Apostolilor 5.31: *„Pe acest Isus, Dumnezeu L-a înălţat cu puterea Lui, şi L-a făcut Domn şi Mântuitor,* ***ca să dea*** *lui Israel* ***pocăinţa*** *şi iertarea păcatelor"*.

· Faptele Apostolilor 11.18: *„După ce au auzit aceste lucruri, s-au potolit, au slăvit pe Dumnezeu şi au zis: «****Dumnezeu a dat****, deci,* ***şi Neamurilor pocăinţa****, ca să aibă viaţa»"*.

· 2Timotei 2.25: *„Şi robul lui Dumnezeu nu trebuie să se certe, ci ... să îndrepte cu blândeţe pe potrivnici, în nădejdea că* ***Dumnezeu le va da pocăinţa****, ca să ajungă la cunoştinţa adevărului"*.

Este evident că importanţa doctrină biblică a pocăinţei atârnă de felul în care interpretăm verbul „a da" în versetele de mai sus. Printre multele sensuri ale verbului δίδωμι, *a da*, este şi acela de *„a permite"*, *„a lăsa"*, *„a da posibilitatea"*.[4] Având în vedere faptul că, în propovăduirea lor, apostolii au fost atât de categorici arătând că ***pocăinţa este responsabilitatea omului***, poruncind chiar pocăinţa prin autoritatea pe care au avut-o de la Duhul Sfânt, nu putem înţelege verbul δίδωμι decât în acest sens de „a permite", „a da posibilitatea". Aşadar, în versetele de mai sus, Dumnezeu L-a înălţat pe Isus ca ***să-i dea lui Israel ocazia să se pocăiască*** şi apoi să-i acorde iertarea de păcate. Ceea ce i-a surprins pe iudei a fost faptul că ***Dumnezeu a dat posibilitatea şi Neamurilor să se pocăiască***. Slujitorul lui Dumnezeu trebuie să îndrepte pe alţii în nădejdea că ***Dumnezeu le va da posibilitatea să se pocăiască*** de relele pe care le-au săvârşit. Dumnezeu nu dă nimănui pocăinţa în sensul că îl forţează pe om să se pocăiască. Pocăinţa, repetăm, este responsabilitatea exclusivă a omului. Rolul Duhului Sfânt nu este nici măcar acela de a-l ajuta pe om să se pocăiască. Ceea ce face Duhul Sfânt este ca, într-o etapă premergătoare pocăinţei, să-i arate omului starea sa de păcat şi, astfel, să-l ajute să realizeze nevoia de pocăinţă. Aici se opreşte lucrarea Duhului Sfânt în ce priveşte pocăinţa. Dacă am susţine că Duhul îl ajută pe cineva să se pocăiască, sau că Duhul îi dă unuia pocăinţa, în sensul de a o stârni, atunci am transfera responsabilitatea pocăinţei de pe om pe Duhul Sfânt. Cu toate că pocăinţa este responsabilitatea omului, posibilitatea ei este, totuşi, o expresie a harului lui Dumnezeu. Primul pas este făcut de Dumnezeu când, prin propovăduirea Evangheliei, îi arată omului starea păcătoasă în care trăieşte şi nevoia de mântuire. Pocăinţa este răspunsul omului la harul divin care i-a fost adus prin predicarea Evangheliei. Pocăinţa presupune credinţă, dar reversul nu este valabil. Cineva poate să creadă fără să se căiască de păcatele lui. În actul mântuirii, Dumnezeu şi omul acţionează alternativ, fiecare în baza acţiunii precedente întreprinse de celălalt.

[4] J.H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 146.

Inițiativa o are, însă, Dumnezeu. Așadar, elementele procesului de convertire și mântuire (*ordo salutis*) a unui om sunt următoarele:

1) **Dumnezeu**: predicarea Evangheliei și, prin ea, dovedirea lumii ca fiind păcătoasă;
2) **Omul**: credința și pocăința;
3) **Dumnezeu** (Duhul Sfânt): nașterea din nou;
4) **Omul**: mărturisirea credinței în botezul în apă;
5) **Dumnezeu**: botezul cu Duhul Sfânt (adică umplerea/ împuternicirea cu Duhul Sfânt);
6) **Omul asistat de Duhul Sfânt**: sfințirea.

În concluzie, considerăm că pocăința nu este lucrarea Duhului Sfânt în viața păcătosului, ci este în totalitate responsabilitatea omului. Altfel, mutând responsabilitatea de la om la Dumnezeu, suntem nevoiți să acceptăm doctrina predestinării. Dacă pocăința este responsabilitatea Duhului Sfânt, omul poate avea o scuză înaintea lui Dumnezeu că lui „nu i s-a dat pocăința", așa cum li s-a „dat" altora.

3. Duhul Sfânt și Nașterea din nou în Ioan 3.3-5

Prima învățătură cu privire la Duhul Sfânt în Evanghelia după Ioan este cea referitoare la Nașterea din nou. Relatarea prezintă un dialog între Isus și Nicodim, un fruntaș al iudeilor (Ioan 3.1-21). Subiectul principal al conversației este legat de condițiile care trebuie îndeplinite pentru intrarea în Împărăția lui Dumnezeu. O primă afirmație pe care o face Isus este: *„Adevărat, adevărat îți spun că, dacă un om nu se naște din nou* (ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν), *nu poate vedea Împărăția lui Dumnezeu"*. Adverbul ἄνωθεν, care înseamnă atât „din nou" cât și „de sus", a fost înțeles de Nicodim în primul sens, interpretând „nașterea din nou" ca o referire la nașterea fizică. Isus repetă ideea, formulând-o însă diferit, astfel încât interlocutorul său să înțeleagă: *„Adevărat, adevărat îți spun că, dacă nu se naște cineva* (ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ) *din apă și din Duh* (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος), *nu poate să intre în Împărăția lui Dumnezeu"*.

O primă observație care poate fi făcută este că Ioan identifică nașterea *de sus* (ἄνωθεν) cu nașterea *din apă și din Duh* (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος). Cu privire la expresia din versetul 5, este natural să ne întrebăm dacă grupul de cuvinte „din apă și din Duh" conține o *hendiadă* (i.e. „din apă care reprezintă Duhul" – simbolul și realitatea) sau se referă la o naștere care este și „din apă" și „din Duh". În cazul în care înțelegem că expresia conține această *hendiadă*, este logic să ne întrebăm dacă referirea se face la un ritual sau la o lucrare lăuntrică efectuată de Duhul Sfânt.

Majoritatea teologilor susțin punctul de vedere care s-a impus de-a lungul istoriei Bisericii, și anume, că nașterea „din apă" este o referire la botezul în apă.[5] Trei alternative mai importante au fost propuse la această interpretare:

1) Conform uneia dintre ele, nașterea „din apă" este nașterea fizică, „apa" fiind o referire la lichidul amniotic. Cu toate că versetul 4 introduce în discuție și nașterea fizică, cuvântul „apă" nu este utilizat nicăieri în Noul Testament cu sensul acesta. Pentru nașterea fizică Ioan utilizează un alt termen, și anume, „născut din carne" (3.6, cf. 1.13). Apoi, este greu de crezut că Isus ar fi considerat că este necesar să facă ciudata și inutila precizare: „Dacă cineva nu se naște (din punct de vedere fizic), nu poate fi mântuit".

2) Conform celei de-a doua interpretări alternative, cuvintele „apă" și „Duh" formează o *hendiadă* (*„din apa care este Duhul"* sau *„din apă, adică din Duh"*), primul termen - „apa" - fiind utilizat cu sens figurat, ca un simbol al Duhului Sfânt. Acest gen de simbolism este foarte comun în special în Vechiul Testament (e.g., Is. 44.3) și apare în alte două locuri în Evanghelia după Ioan (4.10-14; 7.37-39). Este adoptat în general de către sacramentaliști care înțeleg nașterea din apă și din Duh ca pe o metaforă pentru botezul în apă; acesta, la rândul lui, este un *locus* pentru primirea Duhului Sfânt.

3) A treia interpretare alternativă este propusă cu precădere de evanghelici. Conform acesteia, „apa" simbolizează aici Cuvântul lui Dumnezeu, iar nașterea „din apă" este „nașterea spirituală din Cuvânt". Textele biblice principale pe care se bazează această interpretare sunt: Efeseni 5.26, unde apostolul Pavel, vorbind despre Biserică, afirmă că Hristos *„S-a dat pe Sine pentru ea ca s-o sfințească, după ce a curățit-o prin boteul cu apă, prin Cuvânt* (ἐν

[5] E.g. Beasley-Murray, *Baptism*, pag. 228 și urm.; J. Cottrell, *Baptism: A Biblical Study*, p. 35.

ῥήματι)"; 1Petru 1.23: *„fiindcă ați fost născuți din nou nu dintr-o sămânță care poate putrezi, ci dintr-una care nu poate putrezi, prin* (διὰ) *Cuvântul lui Dumnezeu care este viu și care rămâne în veac!"*; Iacov 1.18: *„El, de bună voia Lui, ne-a născut prin Cuvântul adevărului."*; Ioan 13.10, unde Isus spune ucenicilor că sunt curați și Ioan 15.3 unde se arată și motivul pentru care ei sunt curați: *„din pricina cuvântului pe care vi l-am spus."* Coroborând texte din diferite părți ale Noului Testament, într-adevăr, această interpretare pare a fi plauzibilă. Problema pe care o ridică, însă, este că spusele Domnului Isus trebuie studiate înainte de toate în contextul Evangheliei după Ioan, unde apa este mai degrabă un simbol al Duhului Sfânt (4.7-15; 7.37-39), decât un simbol al Cuvântului lui Dumnezeu.

Expresia „din apă și din Duh" este înțeleasă ca o *hendiadă* și de către J. Dunn care este antisacramentalist. El consideră că „apa" și „Duhul" formează un singur concept și, ca atare, nu pot fi despărțite. Ori „apa" reprezintă botezul în apă, iar „Duhul" este o referire la botezul cu Duhul Sfânt, între aceste două botezuri existând o legătură foarte strânsă, ori „apa este un simbol al puterii dătătoare de viață a Duhului" ca în 4.14 și 7.38, singurele locuri din evanghelie unde apa și Duhul mai sunt asociate. Întrucât nu putem spune că botezul în apă conferă Duhul Sfânt, și pentru că nu există un „botez cu apă și cu Duhul", susține Dunn, apa este absorbită de către Duhul, așa încât există o singură naștere care este „din Duhul." Despre nașterea aceasta, Dunn spune: „Este dată în întregime de către Duhul. Și este dată în chip misterios, așa încât venirea Duhului nu poate fi reperată în timp sau în ce privește modul de manifestare, iar efectele venirii Lui nu pot fi măsurate; doar devii conștient de prezența Lui în credincios (v. 8)."[6] Fără îndoială că Dunn are dreptate când subliniază că textul are în vedere lucrarea de regenerare a Duhului. El greșește însă atunci când identifică această lucrare cu „venirea Duhului" în sensul pe care îl dă Luca acestui termen (ἔρχομαι, cf. F.A. 1.8, 19.6), i.e. botezul cu Duhul Sfânt. Un alt neajuns al exegezei lui Dunn este că lasă neexplicată „nașterea din apă", considerând că apa nu este decât un simbol al Duhului. Referindu-se la nașterea „din apă și din duh", F. Godet avertizează împotriva diminuării rolului apei în nașterea de sus: „Un spiritualism exagerat a avut întotdeauna reținere față de primul termen - apa - și a căutat să îl identifice cu cel de-al doilea".[7]

[6] J. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p. 191.

[7] F. Godet, *Commentary on the Gospel of St. John*, vol. II, trand. în engl. de M.D. Cusin și S. Taylor, Edinburgh, T. & T. Clark, 1892, p. 49.

În baza celor discutate mai sus, nu suntem obligați să considerăm grupul de cuvinte ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος ca formând o *hendiadă*, chiar dacă al doilea termen al grupului πνεύματος nu este accentuat. Înseamnă atunci că apa și Duhul stau în aceeași relație cauzală cu nașterea de sus? Puțini teologi sunt gata să accepte această idee. Reafirmăm cele spuse mai sus, și anume, că ***singura sursă, cauză și origine a „nașterii de sus" este Duhul Sfânt***. Numai Duhul Sfânt poate acționa asupra duhului omului, lucrarea fiind în întregime opera lui Dumnezeu. ***Nici un act fizic săvârșit de vreun om nu poate realiza ceea ce face Duhul lui Dumnezeu***. Atunci, care este rolul apei în această „naștere de sus"?

Atât pentru cititorul original cât și pentru creștinul contemporan, nașterea „din apă" face trimitere în primul rând la botezul în apă. Cel puțin patru motive justifică acest punct de vedere: În primul rând, având în vedere faima de care s-a bucurat Ioan Botezătorul și faptul că botezul lui a fost cunoscut și agreat de majoritatea iudeilor, este aproape sigur că Nicodim a făcut legătură între cuvintele lui Isus și activitatea lui Ioan. Nu trebuie să uităm faptul că botezul lui Ioan a fost continuat de Isus și de ucenicii Lui, aceștia botezând chiar mai mulți ucenici decât boteza Ioan (In. 3.26; 4.1). În al doilea rând, însuși botezul lui Isus, care trebuie să fi fost popularizat în vremea aceea, a făcut în mințile oamenilor o asociere între „apă" și „Duh", prin pogorârea Duhului peste Isus imediat după botez. În al treilea rând, învățătura lui Ioan despre botez făcea o distincție clară între botezul cu apă și botezul cu Duhul Sfânt: „Eu vă botez cu apă, dar El vă va boteza cu Duhul Sfânt" (Mc. 1.8; cf. Mat. 3.11; Lc. 3.16; In 1.33). Deci, este de așteptat ca referirea la „apă și Duh" în Ioan 3.5 să fi fost înțeleasă în primul rînd ca o referire la botezul în apă. Al patrulea motiv care justifică înțelegerea „apei" din Ioan 3.5 ca o referire la botez este legat de asocierea pe care o face Ioan Botezătorul între botezul în apă și venirea Împărăției: „Pocăiți-vă, căci Împărăția lui Dumnezeu este aproape ... și, mărturisindu-și păcatele, erau botezați de el în râul Iordan" (Mat. 3.2, 6). Asocierea dintre apă și Împărăție, asociere pe care o găsim și în Ioan 3, face ca în mintea cititorului apa să fie identificată cu botezul.

În încercarea noastră de a înțelege ce este nașterea spirituală „din apă", mai trebuie luat în considerare și faptul că, în momentul în care Isus îi vorbea lui Nicodim, botezul creștin nu fusese încă instituit și că Împărăția în care intra cel ce se năștea „de sus" nu era încă întemeiată.

Isus făcea referire la o situație care aparținea viitorului și dacă, făcând așa, El a putut să vorbească despre o Împărăție care nu era încă întemeiată decât moartea și învierea Sa, tot așa putea să facă referire la un botez care în Ziua Cincizecimii a fost săvârșit pentru prima dată (F.A. 2.41). Așadar, probabilitatea ca nașterea „din apă" să se refere la botezul creștin este foarte mare. În cazul acesta, botezul în apă devine o condiție pentru intrarea în Împărăție, adică pentru mântuire. Această afirmație nu trebuie să sune strident în urechile nimănui, oricât de mult ar îmbrățișa interpretarea simbolistică a botezului în apă. Conform celor scrise în Marcu 16.16, Domnul Însuși a afirmat: *„Cine crede și se botează va fi mântuit"*. O afirmație similară este făcută și de Petru în Ziua Cincizecimii: *„Pocăiți-vă ... și fiecare din voi să fie botezat în Numele lui Isus Hristos spre iertarea păcatelor voastre; apoi veți primi darul Sfântului Duh"* (F.A. 2.38).

Una din greșelile frecvente care se face în înțelegerea acestui pasaj este că „apa" este disociată de „Duh" în așa măsură încât se vorbește uneori despre două acțiuni distincte: nașterea „din apă" și nașterea „din Duh". Pe de altă parte, ne-am exprimat deja dezacordul față de interpretarea caracteristică celeilalte extreme, și anume, înțelegerea că cei doi termeni formează o *hendiadă*. Orice interpretare care asimilează un termen celuilalt este eronată și nu reprezintă nici intenția lui Isus care este autorul acestor cuvinte, nici intenția lui Ioan care relatează episodul. Așadar, ὕδατος și πνεύματος rămân elemente distincte, fără să fie absorbit unul în celălat, dar, pe de altă parte, depind în egală măsură de prepoziția ἐξ. Atât apariția o singură dată a prepoziției cât și faptul că πνεύματος nu este articulat sunt indicii că nașterea spirituală „din apă și Duh" reprezintă o singură acțiune, numită în versetul 3 „naștere de sus" (ἄνωθεν).[8]

O dată ce am stabilit că nașterea ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος este un singur act („din-apă-și-duh") și am identificat rolul Duhului ca fiind originea, sursa și cauza „nașterii de sus", este timpul să răspundem întrebării puse mai sus - *Care este rolul apei în această „naștere de sus"?*

Acceptând faptul că elementul „apă" din locuțiunea ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος se referă la botezul în apă, ne reafirmăm din nou punctul de vedere respingând interpretarea conform căreia nașterea

[8] Acesta este un alt motiv pentru care referirea la apă nu poate fi înțeleasă ca o naștere fizică. Cf. Beasley-Murray, *Baptism*, p. 228, n. 2.

spirituală este efectuată de ritual, *ex opere operato*. Apa nu este mai mult decât „ocazia când Duhul conferă credinței nașterea din nou, naștere care dă [creștinului] posibilitatea de a intra în Împărăție."[9] Două precizări sunt necesare în legătură cu citatul de mai sus, cu care suntem întru totul de acord. În primul rând, trebuie reținut faptul că lucrarea nașterii din nou (sau a „nașterii de sus") începe în viața omului înainte de botezul în apă. Este procesul acela de „zămislire", ca să ne exprimăm așa, când Duhul lui Dumnezeu îl convinge pe om de păcat și, în baza pocăinței lui, începe procesul de regenerare, de creare a unui om nou (comparabil cu „formarea intrauterină" a plodului). Încheierea acestui proces de regenerare, care poate fi mai scurt sau mai de durată, de la caz la caz, este cunoscut ca „nașterea din nou" sau „nașterea de sus" și coincide, de regulă, cu botezul în apă. Chiar dacă lucrarea Duhului a început în viața omului mai înainte, prin acea „zămislire" și „formare", Duhul îl „naște din nou" pe credincios numai în momentul în care acesta își exprimă credința în Dumnezeu și în Isus Hristos ca Mântuitor, în apa botezului. A doua precizare este că Duhul nu conferă nașterea datorită ritualului pe care-l înfăptuiește credinciosul; nașterea din nou este acordată credinciosului datorită credinței pe care acesta o mărturisește în apa botezului.

În această lumină trebuie văzut botezul în apă și de aceea atât Ioan 3.5, cât și alte texte, subliniază necesitatea botezului pentru mântuire. Un alt text în care este exprimat acest adevăr este Marcu 16.16: *„Cine crede și se botează va fi mântuit"*. În partea a doua a versetului – „dar cine nu crede, va fi osândit" - referirea la botez nu mai apare. Două motive au fost sugerate pentru omisiunea referinței la botez în v. 16b, ambele subliniind rolul primordial al credinței în mântuire: 1) Comparată cu orice act pe care îl poate săvârși omul, ***credința este fundamentală*** în sensul că, din punct de vedere cronologic, este prioritară. După toate probabilitățile, cel care nu crede nici nu caută să fie botezat; și chiar dacă s-ar boteza, actul ar fi lipsit de importanță dacă i-ar lipsi credința. Așadar, este inutil să se mai menționeze botezul în propoziția negativă din v. 16b, întrucât eficacitatea botezului depinde de prezența credinței: „Cine nu crede [chiar dacă se botează] va fi osândit". 2) A doua explicație dată omisiunii face distincție între **necesitatea *absolută* și necesitatea *relativă* a botezului**. Conform acestei interpretări, începând chiar din perioada Bisericii Primare a existat

[9] J. Cottrell, *Baptism: A Biblical Study*, pag. 43.

înțelegerea că, în situații excepționale, botezul poate fi omis. Singura condiție *absolut* necesară pentru mântuire este credința. Acesta este motivul pentru care în Marcu 16.16b doar credința este menționată; omul se poate mântui și fără botez, dar niciodată fără credință. Această distincție a fost recunoscută pe întreg parcursul istoriei Bisericii. În cazuri excepționale, *martirajul* sau pur și simplu *intenția cuiva de a se boteza* au fost acceptate ca înlocuitori ai botezului în apă. În primele secole creștine, introducerea unei perioade îndelungate de instruire catehetică între convertire și botezul în apă împreună cu circumstanțele speciale potrivnice practicării credinței creștine (arest, martiraj etc.) au facilitat acceptarea acestor „înlocuitori" ai botezului creștin ca având aceeași valoare ca botezul.[10] Biserica primului secol creștin s-a confruntat din plin cu asemenea situații excepționale la care a trebuit să răspundă. Interpretăm, deci, omisiunea botezului în v. 16b ca un semn că, pentru creștinii din primul secol, ***botezul a fost o condiție pentru mântuire, dar nu una absolută. Elementul absolut necesar a fost și este credința***, mărturisirea publică a acesteia în actul botezului putând fi omisă *doar* în situații de excepție.

În concluzie, ceea ce Biblia numește „naștere din nou" sau „nașterea de sus" este un act săvârșit de ***Duhul Sfânt, singurul agent divin care poate înfăptui regenerarea morală a omului***,. Folosirea cuvântului „act" pentru lucrarea de regenerare efectuată de Duhul Sfânt este poate improprie, având în vedere faptul că, în realitate, lucrarea Duhului ia forma unui proces. Acest proces de creare a omului nou începe înainte de botez, botezul fiind punctul terminus al acestui proces. Față de acest proces de regenerare spirituală, botezul nu este decât ceea ce nașterea este față de zămislire și procesul de formare intrauterină. Fiindcă esența botezului este, nu ritualul, ci mărturisirea publică a credinței în Dumnezeu și în Isus Hristos ca Mântuitor, nașterea din nou se conferă *de drept* neofitului ***doar*** în actul botezului, o dată cu mărturisirea publică a credinței. Nu este nimic în textul din Ioan 3.3-5 care să dea botezului în apă o altă semnificație, conferindu-i acestuia eficacitate proprie.

Ca o notă finală la cele arătate mai sus, reiterăm faptul că Ioan 3.3-8 nu tratează subiectul botezului cu Duhul Sfânt în sensul în care Luca utilizează sintagma, și anume, în sensul unei experiențe ulterioare nașterii din nou și botezului în apă. James Dunn face greșeala de a

[10] J. Cottrell, *Baptism: A Biblical Study*, pag., 27 ș. u.

interpreta „nașterea din Duhul" din acest pasaj în sensul lucan al „venirii Duhului" și, împreună cu Dunn, ***mulți penticostali înțeleg greșit că pasajul tratează despre botezul cu Duhul Sfânt.***

4. Oferirea Duhului tuturor credincioșilor

În Ioan 7.37-39, Isus face una din cele mai dramatice afirmații cu privire la Duhul Sfânt din întreg Noul Testament. Ioan relatează: *„În ziua de pe urmă, care era ziua cea mare a praznicului, Isus a stătut în picioare și a strigat: «Dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea. Cine crede în Mine, din inima lui vor curge râuri de apă vie, cum zice Scriptura»"* (v. 37-38). Dramatismul situației ține atât de oferta extraordinară făcută de Isus, dar și de alegerea contextului în care El face strigarea. Era Sărbătoarea Corturilor când iudeii din toată lumea se adunau la Ierusalim atât ca să sărbătorească festivalul secerișului cât și să comemoreze călătoria Israelului prin pustiu spre Canaan. Pe tot timpul praznicului, iudeii stăteau în corturi, pentru a reproduce modul în care strămoșii lor au locuit în corturi timp de patruzeci de ani. Detaliul pe care Ioan îl oferă în versetul 1, și anume că Isus a strigat „în ziua de pe urmă, care era ziua cea mare a praznicului", este foarte important nu numai pentru dramatismul situației, ci și pentru mesajul transmis iudeilor cu această ocazie. După cele susținute de Clarke, în primele șapte zile ale festivalului „ei aduceau jertfe pentru cele șaptezeci de națiuni ale pământului, dar în a opta zi ofereau jertfe pentru Israel; de aceea, ziua a opta era privită ca fiind mai importantă dintre celelalte."[11] Așadar, această ultimă și cea mai importantă zi a praznicului, când mulțimi de închinători și observatori erau adunați în Ierusalim, era ocazia cea mai potrivită ca Isus să-Și facă de cunoscut oferta. Ca parte a ceremoniei din acea zi, Marele Preot, însoțit de alaiul slujitorilor de la Templu, se strecura prin mulțime, având în mână un vas de forma unui pocal, și se îndrepta spre Scăldătoarea Siloam. Acolo, el umplea vasul cu apă și se întoarcea în același mod solemn spre Templu, acompaniat de cântarea mulțimii inspirată din profeția lui Isaia, care anunța venirea Mesiei:

[11] Adam Clarke, *Adam Clarke's Commentary*, ediție prescurtată într-un singur volum de către Ralph Earle, Grand Rapids, Baker Book House, 1967, p. 920.

„Iată, Dumnezeu este izbăvirea mea,
voi fi plin de încredere şi nu mă voi teme de nimic,
căci Domnul Dumnezeu este tăria mea şi pricina laudelor mele
şi El m-a mântuit".
De aceea, veţi scoate apă cu bucurie din izvoarele mântuirii.
(Isaia 12.2-3)

Întors în Templu, Marele preot turna apa din vas peste altarul arderii de tot. Aşa cum sugerează Carter, este posibil ca turnarea apei să fi fost un act simbolic prin care Era Duhului, reprezentată prin apă, înlocuia Epoca Legii, reprezentată prin altarul arderii de tot.[12]

Conform opiniei mai multor comentatori, Isus S-a ridicat şi a strigat în mulţime în timp ce în Templu Marele Preot vărsa apa pe arderea de tot. Afară, mulţimea care oricum nu putea urmări ceremonia din Templu, a fost atrasă de strigătul lui Isus care răsuna în curţile Templului: *„Dacă însetează cineva, să vină la Mine şi să bea"*. Atmosfera creată în jurul lui Isus ne aduce aminte de zarva din Ziua Cincizecimii când mulţimea s-a adunat în jurul lui Petru.

Alegerea de către Isus a momentului potrivit în care să facă strigarea este semnificativă. Ceea ce oferea El era simbolizat în Templu prin actul Marelui Preot, cu toate că acesta nu era conştient de semnificaţia acţiunii Sale. Isus oferea lumii „apă vie", care va curge ca „râuri de apă vie" din lăuntrul[13] celui care va bea (v. 38).

În nota redacţională din versetul 39, Ioan interpretează cuvintele lui Isus în lumina celor întâmplate în Ziua Cincizecimii şi a experienţei pnevmatice a Bisericii primului secol creştin. El arată că „apa" pe care a oferit-o Isus era, de fapt, Duhul Sfânt: *„Spunea cuvintele acestea despre Duhul pe care aveau să-L primească cei ce vor crede în El. Căci Duhul Sfânt încă nu fusese dat, fiindcă Isus nu fusese încă proslăvit."*

Din scurta relatare a cuvântării lui Isus, reiese că pentru primirea Duhului sunt necesare trei condiţii: a) este necesar ca omul **să simtă „setea"**, nevoia după Dumnezeu; 2) el trebuie **să aibă voinţă** şi **să vină** (cf. Mat 11.28; Apoc 3.20; 22.17) sau **să ceară** (Lc 11.13); 3) el trebui **să creadă**, o condiţie esenţială pentru primirea Duhului Sfânt (cf. Evr 11.6).

[12] C.W. Carter, *op. cit.*, p. 119.

[13] Cornilescu traduce „din inima lui", dar expresia în greacă este ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, lit. „din pântecul". În opinia noastră, cea mai potrivită traducere este „din lăuntrul lui".

Desigur, interesul cititorului penticostal este acela de a afla dacă oferta pe care o face Isus cu această ocazie, de a da Duh Sfânt celor ce cred, se referă la lucrarea lăuntrică a Duhului în naşterea din nou sau la cea de-a doua experienţă spirituală a creştinului, şi anume, la botezul cu Duhul Sfânt! Din cuvintele rostite de Isus, iudeii care-L ascultau şi care erau familiarizaţi cu modul în care Duhul era experimentat în perioada Vechiului Testament au putut înţelege că oferta lui Isus făcea referire la o experienţă superioară. Dacă în vechime Duhul „venea" peste anumiţi conducători ai poporului, în general pentru o scurtă perioadă de timp,[14] aici El este primit în profunzimea fiinţei umane, unde urmează să locuiască şi să creeze un izvor nesecat care va curge ca „râuri de apă vie" şi va fi o binecuvântare şi pentru alţii. Mai mult, de data aceasta Duhul nu va fi selectiv, ci va fi pentru toţi cei care simt nevoia de Dumnezeu, se apropie de El şi cred în Fiul lui Dumnezeu. Dacă la toate cele spuse mai sus adăugăm şi comentariul lui Ioan din nota redacţională cu privire la o dată în viitor când Duhul va fi disponibil, şi anume, după proslăvirea lui Isus, referirea la Ziua Cincizecimii este cât se poate de clară. Considerăm comentariul lui Clarke la acest punct extrem de util:

> Anumite măsuri [manifestări] ale Duhului Sfânt au fost oferite de la începutul lumii credincioşilor şi necredincioşilor, dar acea revărsare îmbelşugată a harurilor Sale profeţită de Ioel, capitolul 2.28, care a caracterizat perioada apostolilor, nu a fost oferită decât după Înălţarea lui Hristos: 1). Acest Duh a venit în plinătatea Lui ca o consecinţă a jertfei Sale de ispăşire şi, de aceea, nu putea veni decât *după crucificarea* Lui. 2). A venit ca să fie înlocuitorul lui Hristos pentru ucenicii Lui şi pentru toţi cei care cred cu adevărat; de aceea, nu a fost necesar să vină decât după ce, trupeşte, Isus a plecat din mijlocul lor. Vezi cuvintele Domnului nostru, Ioan xiv.16-18, 26; xvi. 7-15.[15]

Mai sunt şi alte indicii, atât în Evanghelia după Ioan cât şi în Faptele Apostolilor care confirmă valabilitatea acestui punct de vedere. În cuvântarea pe care o adresează ucenicilor cu privire la relaţia ce se va stabili între ei şi Duhul, Isus afirmă că Duhul „va rămâne cu voi şi va fi ***în voi***". Pentru a descrie aceeaşi relaţie, Luca foloseşte frecvent verbul „a umple": Ucenicii *„s-au umplut cu Duhul*

[14] Una din puţinele excepţii este David, aşa cum am văzut în capitolul 1 (cf. 1Sam 16.13; 2Sam 23.3).

[15] A. Clarke, „The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ", în *Clarke's Commentary, Nashville*, Abingdon Press, s.a., vol. I, p. 572.

Sfânt" întocmai cum abdomenul (ἡ κοιλία) cuiva se umple cu apă. Cu alte cuvinte, prezența Duhului atinge cele mai profunde zone ale ființei umane. De acolo, din pântecul de acum creator al ființei umplute de Duhul Sfânt, această „apă vie" se revarsă spre alții, aducând viață în pământuri secetoase. Aluzia este, desigur, la mandatul misionar al creștinului care trăiește plinătatea (πλήρωμα) Duhului Sfânt.

Așadar, în această zi de praznic, Isus promite ascultătorilor[16] Săi o experiență pe care unii dintre ei o vor cunoaște în Ziua Cincizecimii, când Duhul Sfânt Se va pogorît nu numai **peste ei,** ci și **în ei,** revărsându-Se apoi în exterior, prin darurile Lui, așa încât prezența Lui să fie vizibilă. Așa cum vom arăta în Capitolul 5, revărsarea Duhului în Ziua Cincizecimii devine una dintre cele mai măreție pietre de hotar din istoria mântuirii.

5. Promisiunea Paracletului ca înlocuitor al lui Hristos

În capitolele 14-16 din Evanghelia după Ioan, găsim învățătura lui Hristos cu privire la venirea Paracletului, în urma întoarcerii Sale la Tatăl, în Cer. În opinia lui Barclay, aceste capitole conțin „cea mai semnificativă învățătură cu privire la Duhul Sfânt din Noul Testament."[17] Importanța învățăturii ioanine cu privire la Duhul Sfânt se poate vedea și din studiile ample care au fost făcute în ultimile decenii pe aceste capitole, studii care definesc chiar o teologie aparte cu privire la Duhul Sfânt.[18]

5.1. Terminologia folosită în Ioan 14-16 cu referire la Duhul Sfânt

Este interesant să observăm faptul că până la capitolul 14 din Ioan, atât în evangheliile sinoptice cât și în Evanghelia după Ioan, termenul

[16] Strigarea lui Isus în ziua mare a prazniculuinu trebuie legată în spațiu și timp de evenimentul respectiv sau de auditoriu respectiv. Este o strigare profetică, adresată oamenilor din toate timpurile, conform promisiunii pe care a făcut-o Duhul profetic prin prorocul Ioel (2.28-29).

[17] W. Barclay, *op. cit.*, p. 32.

[18] Dintre studiile recente pe pneumatologia ioanină amintim: Burge, Gary M. *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition.* Grand Rapids:

grecesc folosit pentru Duhul Sfânt a fost în mod constant πνεῦμα. De patru ori în aceste capitole Isus folosește un termen nou, παράκλητος (14.16, 26; 15.26 și 16.7). Pentru celelalte referiri la Duhul din aceste capitole, El folosește obișnuitul πνεῦμα.

Întrucât termenul παράκλητος are mai multe înțelesuri, nu de puține ori a pus în dificultate pe traducătorii Scripturii și pe comentatori, deopotrivă. De aceea, în unele traduceri termenul este transliterat din limba greacă, e.g. Paraclet. Traducerile cele mai uzuale ale termenului παράκλητος sunt: *mângâietor, avocat, sfetnic, patron, mijlocitor, unul care vine în ajutor, unul care încurajează în încercări.* Fiecare din sensurile de mai sus pare să particularizeze sensul general al termenului care este suficient de inclusiv încât să le cuprindă pe toate. Pentru cunoscătorii de limbă greacă, este ușor de identificat cele două părți componente ale cuvântului: prepoziția *para* (παρά) care înseamnă *în prezența, înaintea, alături de, aproape de*; și adjectivul κλήτος care înseamnă *chemat* sau *invitat.* Așadar, sensul cel mai general al termenului este *„cel care este chemat alături".* Atât Souter cât și Arndt și Gingrich arată că, în perioada dinaintea scrierii Noului Testament, termenul παράκλητος a fost folosit cu „sensul general – unul care vorbește în favoarea altuia, un mijlocitor, un ajutor ... și a fost împrumutat în limba ebraică și aramaică."[19]

Termenul παράκλητος mai apare într-un singur loc în Noul Testament, tot în literatura ioanină, în 1Ioan 2.1, unde se referă la Isus Hristos. În versiunea Cornilescu este tradus, de data aceasta, prin *Mijlocitor*, termen adecvat pentru contextul respectiv. Întrucât traducerea lui παράκλητος prin *Mângâietorul,* așa cum apare în versiunea Cornilescu, nu exprimă decât o fațetă îngustă a activităților Duhului în beneficiul credinciosului, este recomandat a se folosi cuvântul *Ajutor* sau *Sfetnic.* Așa cum remarcă Adam Clarke:

> Duhul Sfânt este numit așa [*Parakletos = Ajutor*, sau Avocat] întrucât ne face de cunoscut voia lui Dumnezeu și a lui Hristos, ne explică natura și importanța marii jertfe de ispășire, ne arată necesitatea de a fi ispășiți, ne sfătuiește să primim ispășirea, ne învață cum să ajungem s-o obținem, susține cererea noastră de a o primi și mijlocește în noi cu suspine negrăite.

Eerdmans, 1987; Woodhouse, H. F. „The Holy Ghost was not yet Given," în *Theology* 67, 1964; pp. 310-312.

[19] A. Souter, *A Pocket Lexicon to the Greek New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 190; William F. Arndt și F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Chicago, University of Chicago Press, 1957, p. 623.

Aşa cum a acţionat Hristos în favoarea ucenicilor Săi când era cu ei, tot aşa acţionează Duhul Sfânt în favoarea celor care cred în Numele Lui.[20]

5.2. Mângâietorul, Duhul adevărului

Secole de-a rîndul, iudeii erau în aşteptarea erei mesianice când Duhul lui Dumnezeu urma să fie revărsat peste toţi credincioşii. El a fost promis de Tatăl prin profeţii din vechime, prin Ioan Botezătorul, iar acum este promis de Însuşi Mesia. El, Mesia, a fost darul lui Dumnezeu dat omenirii ca Mântuitor (Ioan 3.16). Înainte de a pleca la Tatăl, Hristos îi asigură pe ucenici: *„Eu voi ruga pe Tatăl şi El vă va trimite un alt (ἄλλον) Mângâietor* [Ajutor], *care să rămână cu voi în veac"* (Ioan 14.16).

Un detaliu foarte important legat de semnificaţia adjectivului ἄλλος, *altul*, este acela că spre deosebire de celălalt adjectiv din limba greacă pentru *altul*, ἕτερος, acesta înseamnă „un altul de acelaşi fel"; sensul lui ἕτερος este „un altul de alt fel". E de observat, aşadar, că promiţându-le ucenicilor un ἄλλος παράκλητος, Isus le-a spus că le va trimite un Mângâietor sau Ajutor, de acelaşi fel ca şi El. Referirea poate fi aici la natura divină a Duhului Sfânt, la natura misiunii Lui în beneficiul credincioşilor sau la natura relaţiei pe care Acesta o va avea cu ucenicii. În toate aceste privinţe, Paracletul care va veni nu se va deosebi cu nimic de Isus Hristos.

Spre deosebire de Hristos care trebuia să plece la Tatăl, misiunea Lui pe Pământ fiind de scurtă durată, Paracletul va rămâne cu ucenicii „în veac". Prin adverbul de timp *în veac* se înţelege că nu numai generaţia ucenicilor căreia i se adresa Isus va beneficia de prezenţa Duhului, ci toate generaţiile de credincioşi care vor exista pe Pământ. Avem aici promisiunea că, pe întreaga durată a perioadei Bisericii dintre Cincizecime şi Parousia, Duhul Sfânt nu va lipsi de pe Pământ. Învăţătura că va exista o perioadă de timp când Duhul Sfânt va fi luat de pe Pământ nu are nici un temei biblic. Un alt aspect al misiunii Duhului care va fi deosebit de misiunea lui Hristos se referă la natura sa spirituală. Hristos, ca Dumnezeu adevărat şi Om adevărat în acelaşi timp, a fost limitat în spaţiu şi în timp. Duhul, însă, nefiind limitat de un trup, poate fi omniprezent. Prin însăşi natura sa ca Duh, El poate fi o companie constantă a credincioşilor oriunde s-ar afla. Mai mult,

[20] A. Clarke, *Clarke's Commentary*, Nashville, vol. I, p. 623

prezenţa Lui nu va fi percepută cu ajutorul simţurilor ca ceva din exterior, ci va fi o experienţă lăuntrică, datorită faptului că El sălăşluieşte chiar în ei.

Un alt nume pe care îl foloseşte Isus pentru Duhul Sfânt este „Duhul adevărului" (Ioan 14.17). Mai sunt două alte locuri în evanghelie unde El se referă la Duhul Sfânt ca la „Duhul adevărului" (Ioan 15.26; 16.13), de fiecare dată în asociere cu prima denumire, Paracletul. În 1Ioan 5.6, apostolul Îl identifică pe Duhul cu Adevărul. Adevărul este Isus (14.6), Cuvântul lui Dumnezeu (17.17) şi tot ceea ce proclamă Isus (Ioan 1.17; 8.40, 45, 46; 18.37). Ca Duh al adevărului, Duhul Sfânt va învăţa pe ucenici toate lucrurile, le va aduce aminte de ceea ce le-a spus Isus (Ioan 14.26), îi va călăuzi în tot adevărul (16.13) şi le va descoperi lucrurile lui Hristos (16.15). Dacă misiunea lui Isus a fost aceea de a descoperi adevărurile lui Dumnezeu şi de a-L glorifica pe Dumnezeu Tatăl, misiunea Duhului este aceea de a-L glorifica pe Isus şi a descoperi lucrurile Sale Bisericii. Nu este de mirare cum primii ucenici, ca oameni simpli, au putut propovădui Evanghelia cu atâta claritate şi deseori făcând referire la spusele Mântuitorului. Reuşita activităţii lor *kerigmatice* se datorează Duhului Sfânt, Duhul Adevărului, care i-a însoţit pe apostoli în predicare nu numai în sensul harismei, a ungerii, ci şi inspirându-i şi descoperindu-le tainele dumnezeieşti. În acelaşi fel se explică şi ortodoxia învăţăturilor apostolilor şi caracterul infailibil al Noului Testament.[21]

Acelaşi *Duh al adevărului* care i-a iluminat pe apostoli în propovăduirea Evangheliei şi în redactarea Sfintelor Scripturi îi învaţă pe ucenicii din toate timpurile. Ioan numeşte această activitate didactică a Duhului *ungere*: *„Dar voi aţi primit ungerea din partea Celui Sfânt şi ştiţi orice lucru ... Cât despre voi, ungerea pe care aţi primit-o de la El rămâne în voi şi n-aveţi trebuinţă să vă înveţe cineva; ci, după cum ungerea Lui vă învaţă despre toate lucrurile şi este adevărată, şi nu este o minciună, rămâneţi în El, după cum v-a învăţat ea"* (1Ioan 2.20, 27).

În rezumat, tot ce s-a spus în această secţiune despre Duhul adevărului subliniază necesitatea trimiterii Duhului de către Isus, drept continuator al lucrării Sale mântuitoare. Fără prezenţa Duhului pe Pământ, toată lucrarea lui Isus ar fi fost în zadar. Fără Duhul

[21] Charles C. Ryrie, *Biblical Theology of the New Testament*, Chicago, Moody Press, 1959, p. 331 şi urm.; cf. Yves Congar, *The Word and the Spirit*, cap. 4 – „The Spirit and Truth, The Spirit is Truth", San Francisco, Harper and Row, 1984, p. 42-47.

adevărului, lumea ar fi fost lăsată într-o relativitate totală, în confuzie, fără posibilitatea de a ajunge să-L cunoască pe Dumnezeu. Necunoaşterea adevărului şi a lui Dumnezeu ar avea consecinţe grave şi asupra laturii morale a vieţii omeneşti. Aceasta ar fi caracterizată prin aceeaşi relativitate debusolantă care, în cele din urmă, l-ar ruina pe om şi ar ruina societatea umană. Despre rolul Duhului de a frâna decăderea morală a omenirii am discutat în treacăt în Capitolul 1; subiectul va fi abordat mai pe larg în studiul pe care-l vom efectua în epistolele pauline.

5.3. „Cu voi şi în voi"

Cuvintele lui Isus din Ioan 14.17, *„El [Duhul adevărului] rămâne cu voi şi va fi în voi"*, au pus în încurcătură pe mulţi comentatori şi exegeţi, fapt care a dus la variate interpretări. În opinia noastră, complementele „cu voi" şi „în voi" sunt alese cu grijă aşa încât să exprime două experienţe pnevmatice separate.[22] Pe de o parte, complementul ***„cu voi"*** exprimă experienţa regenerării, a naşterii din nou, săvârşită de Duhul în viaţa ucenicilor. Trebuie remarcat faptul că Domnul vorbea ucenicilor la timpul viitor. Contrar opiniei lui Horton,[23] care susţine că ucenicii erau regeneraţi încă din timpul misiunii de trei ani şi jumătate a lui Isus, prin faptul că au fost cu Isus, Purtătorul Duhului, în înţelegerea noastră, ei **nu puteau fi născuţi din nou** înainte de ispăşirea păcatelor prin jertfa lui Hristos şi înainte de Învierea Lui. Ei erau încă de partea cealaltă a istoriei mîntuirii (*Heilgeschichte*). Pe de altă parte, complementul ***„în voi"*** face referire la o a doua experienţă pnevmatică, mai profundă decât prima în sensul că o adânceşte, experienţa *umplerii* lor cu Duhul Sfânt în Ziua Cincizecimii. Apostolul Ioan relatează, însă, că înainte de Înălţarea Lui la Cer, Isus a suflat peste ucenicii Săi Duh Sfânt. A fost aceasta Cincizecimea aşa cum a fost înţeleasă ea de Ioan? A fost acesta doar un gest simbolic? Scopul şi semnificaţia gestului lui Isus de a sufla Duh Sfânt ***peste*** ucenici constituie subiectul secţiunii următoare.

[22] Ralph M. Riggs, *The Spirit Himself*, Springfield – Mo., Gospel Publishing House, 1949, p. 45 ş. u.; S. Horton, *op. cit.*, p. 143.

[23] Stanley Horton, *op. cit.*, p. 143. Pentru o critică a poziţiei lui Horton, vezi mai jos secţiunea 4.5.

6. „Cincizecimea ioanină"?

În relatarea lui Ioan, în ziua Învierii, Isus întâlneşte la mormânt pe Maria. După ce i Se descoperă acesteia şi după ce o împiedică să Îl atingă, Isus o trimite pe Maria la ucenici cu mesajul că El Se va sui la Tatăl (Ioan 20.17). În seara aceleiaşi zile, după ce Maria transmite ucenicilor mesajul primit, Isus apare în mijlocul ucenicilor care, de frica iudeilor, stăteau cu uşile încuiate. După ce face dovada învierii Sale arătându-le mâinile şi coasta, dovezi ce produc bucurie în inimile ucenicilor, Isus le dă acestora însărcinarea de a vesti Evanghelia: *„Cum M-a trimis pe Mine Tatăl, aşa vă trimit şi eu pe voi"* (v. 21). Ca şi în Evanghelia după Luca, propovăduirea Evangheliei este legată de iertarea păcatelor, aici cu o notă distinctă care nu este însă relevantă pentru studiul nostru. Imediat după trimiterea ucenicilor, Isus suflă peste ei spunându-le: „Luaţi Duh Sfânt" (λάβετε πνεῦμα ἅγιον). Versetul acesta (v. 22) a făcut atâta vâlvă printre teologi încât pe el s-au clădit teorii întregi cu privire la convertire. Unii îl folosesc pentru a demonstra că „primirea Duhului" şi „botezul cu Duhul" nu sunt experienţe simultane, alţii pentru a arăta că orice creştin trebuie să primească Duhul de două ori, ca aceşti ucenici. În ceea ce urmează vom prezenta interpretările mai importante ale gestului lui Isus de a sufla Duh Sfânt peste ucenicii Săi, chiar în ziua Învierii Sale.

Unii teologi liberali numesc evenimentul „Cincizecimea ioanină", văzând în el o împlinire a promisiunii lui Ioan Botezătorul şi a multiplelor promisiuni ale lui Isus cu privire la trimiterea Duhului Sfânt (Ioan 1.33; 7.37-39; cap. 14-16). În interpretarea lor, Ioan relatează aici despre botezul cu Duhul Sfânt al ucenicilor. Cu alte cuvinte, Ioan a schimbat pur şi simplu data evenimentului, devansându-o cu şapte săptămâni, aşa încât să poată include revărsarea Duhului în evanghelia sa. Aceşti teologi îl acuză pe Ioan de falsificarea datelor istorice, cu alte cuvinte, de lipsă de onestitate, atunci când spun că, pentru a face revărsarea Duhului direct dependentă de Domnul cel Înviat, Ioan şi-a îngăduit o „licenţă poetică".[24] Fiindcă atât comentariul

[24] Printre cei care înţeleg că Ioan relatează aici trimiterea Paracletului, sunt: R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1950, p. 536 f.; C.K. Barrett, The *Gospel According to St. John*, p. 474 ş.u.; Cassien, Arh. *La Pentecôte Johannique*, 1939, pp. 9-91; O. Betz, *Der Paraklet*, 1963, p. 169. Trebuie menţionat faptul că sunt autori care interpretează cuvintele „Şi-a dat duhul" din 19.30 prin care Ioan descrie moartea lui Isus, ca o referire la Duhul Sfânt, identificând momentul morţii Lui cu actul trimiterii Paracletului. Lista în J. Dunn, *op. cit.*, p. 177.

lui Ioan din 7.39 cât şi promisiunea Paracletului din capitolele 14-16 (în special 16.7) prezintă venirea Acestuia ca o urmare a Înălţării lui Isus la cer, alţi autori din acelaşi grup liberal consideră că, în relatarea lui Ioan, Înălţarea lui Isus a avut loc între versetele 17 şi 19 din capitolul 20. O astfel de teorie nu poate fi decât rezultatul teologiei liberale germane de la începutul secolului al XX-lea. O listă a autorilor care susţin această teorie este edificatoare şi ne este oferită de James Dunn.[25]

Chiar dacă Isus foloseşte verbul „a se sui" la timpul prezent în Ioan 20.17, „spune-le că ***Mă sui*** la Tatăl Meu şi Tatăl vostru", nu înseamnă că Isus S-a înălţat la Cer în ziua respectivă, ziua învierii Sale. Întrucât Ioan, ca şi evangheliştii sinoptici, relatează despre arătările lui Isus după Înviere (20.11-21.23), şi nu este nimic în text care să ne facă să înţelegem că acestea nu au avut loc în trup, ci că au fost arătări ale lui Isus Cel Înălţat (cu excepţia, poate, a apariţiei miraculoase a lui Isus în încăperea unde erau adunaţi ucenicii), nu putem fi de acord cu cei care consideră că, pentru Ioan, Învierea lui Isus este văzută ca Înălţarea Lui la Tatăl.[26] Aşadar, putem interpreta toate promisiunile Paracletului (Ioan 14.16, 26; 15.26; 16.7) cu referire la o revărsare a Duhului ulterioară multelor arătări ale lui Isus înaintea ucenicilor şi, evident, Înălţării Lui la Cer. Relatarea lui Ioan, în acest caz, se armonizează cu cea a lui Luca, dar cu o diferenţă: Ioan cunoaşte două ocazii când Duhul a fost dat ucenicilor, el însuşi fiind participant la ambele evenimente. Din motive care ţin de redactarea evangheliei sale, însă, Ioan nu relatează decât despre prima ocazie în care a fost dat Duhul (20.22). Episodul suflării Duhului Sfânt peste ucenici nu este pentru Ioan nici botezul cu Duhul Sfânt promis de Ioan Botezătorul şi nici venirea Paracletului promisă de Însuşi Isus. Care este atunci semnificaţia primirii Duhului de către ucenici între Învierea şi Înălţarea lui Isus?

În opinia unor teologi, ceea ce au primit ucenicii în seara zilei Învierii nu a fost Duhul Sfânt, ci o suflare dumnezeiască, o putere. Argumentul lor este absenţa articolului hotărât de pe lângă substantivul

[25] Vezi lista din J.D.G. Dunn, *op. cit*, p. 174, n. 4. Pe lângă teologii germani mai amintim pe C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953, p. 443; R.H. Lightfoot, *St. John's Gospel*, New York, Oxford University Press, 1956, p. 231.

[26] Punct de vedere împărtăşit şi de E. Ferenţ, *Pneumatologia*, Bucureşti, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 1999, p. 105.

„duh". Fără acest articol, spun ei, termenul nu se referă la Duhul Sfânt personal, ci la suflarea lui Dumnezeu. Argumentul nu este deloc solid, fiindcă în Evanghelia după Ioan, ca de altfel şi în scrierile lui Luca, aşa cum vom vedea mai târziu, prezenţa sau absenţa articolului hotărât nu este semnificativă. Descrierea Duhului ca fiind „Sfânt" este un argument suficient că referirea este la Duhul Sfânt.

Alţi teologi consideră că gestul lui Isus de a sufla peste ucenici, inclusiv cuvintele Lui „Luaţi Duh Sfânt", nu a fost decât un gest simbolic.[27] Pentru aceşti teologi, gestul lui Isus doar anunţă Cincizecimea; exprimat în cuvinte, mesajul gestului lui Isus ar fi fost: „Când veţi auzi vâjâitul vântului (gr. πνεῦμα = suflare, vânt), atunci va fi momentul când veţi primi Duhul Sfânt".[28] Este adevărat că Ioan nu relatează că ucenicii ar fi primit ceva cu ocazia respectivă, dar textul nu oferă nici indicii că nu ar fi primit. Aşa cum arată Plummer, cuvântul tradus prin *Primiţi!* „nu poate fi înţeles doar ca o promisiune a unei primiri în viitor, ci exprimă o primire în prezent."[29] Aşa cum arată H.M. Ervin, acest imperativ la timpul aorist (λάβετε) are forţa lui „primeşte aici şi acum" cu posibilitatea ca cel căruia i se oferă să accepte sau să refuze.[30]

Pentru teologii penticostali, în general, dar nu numai pentru ei, acordarea Duhului în Ioan 20.22 coincide cu experienţa regenerării ucenicilor.[31] Printre puţinii penticostali care interpretează altfel primirea Duhului în acest text se numără şi Stanley Horton.[32] Surprinzător, teologul evanghelic James Dunn, cunoscut pentru poziţia

[27] Theodore de Mopsuestia (c. 350-428) a susţinut acest punct de vedere pentru care a fost condamnat de Conciliul de la Constantinopol (553). În secolul al XX-lea, punctul acesta de vedere a fost preluat şi elaborat de D.A. Carson, *The Gospel according to John*, Leicester, InterVarsity Press, 1991, p. 652.

[28] A.B. Simpson, *op. cit.*, vol. II, p. 22; G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, ediţie revizuită în 1993, p. 325; James E. Cumming, *Through the Eternal Spirit*, Minneapolis, Bethany Fellowship, 1965, p. 90; David Pawson, *Jesus Baptises in one Holy Spirit*, Londra, Hodder & Stoughton, 1997, pp. 65-70.

[29] A. Plummer, *The Gospel According to St. John*, Cambridge, University Press, 1923, p. 362.

[30] Howard M. Ervin, *Spirit Baptism: A Biblical Investigation*, Peabody MA, Hendrickson Publishers, 1987, p. 17.

[31] W.E. Biederwolf, *A Help to the Study of the Holy Spirit*, Grand Rapids, Baker Book House, 1974, reeditată după ediţia din 1903, pp. 55-57; Ralph M. Riggs, *op. cit.*, p. 44; Harold D. Hunter, *op. cit.*, pp. 107-110

[32] S. Horton, *op. cit.*, pp. 162-165.

sa antipenticostală, susține teza teologilor penticostali. În termeni pozitivi și categorici, în același timp, el afirmă: „Dacă penticostalii caută momentul când au fost regenerați apostolii, ei nu-l găsesc decât aici și nu înainte [de acest episod, n.n.], numai acum le-a fost transmisă viața spirituală (suflarea) noii creații"[33] Înainte de această afirmație, Dunn a arătat că numai în trei locuri în Biblie este verbul ἐμφυσάω, *a sufla peste*, asociat cu suflarea creatoare a Divinității – aici, în Genesa 2.7 și în Ezechiel 37.9. Pentru acest teolog, deci, gestul lui Isus de a sufla asupra ucenicilor este *actul noii creații*, actul prin care El creează niște făpturi noi.[34]

Revenind la poziția interesantă a teologului penticostal Stanley Horton, vom prezenta punctele majore care definesc teza lui:

1) Suflând asupra ucenicilor în seara zilei Învierii, Isus le-a împărțit literalmente Duhul Sfânt;[35]
2) Este posibil ca Isus să Se fi înălțat de două ori la Cer, susține Stanley: prima dată în ziua Învierii, undeva între Ioan 20.17 și 20.19, iar a doua oară la patruzeci de zile după Înviere. Baza biblică în favoarea acestui postulat se găsește în Ioan 16.16-22, unde Isus spune: „Peste puțină vreme nu Mă veți mai vedea, apoi iarăși peste puțină vreme Mă veți vedea ... vă veți întrista, dar întristarea voastră se va preface în bucurie". Horton arată că același verb este folosit pentru „a se bucura" atât în 16.22 cât și în 20.20. În cuvintele lui, „paralela este prea apropiată pentru a fi întâmplătoare."[36] Așadar, Horton lasă să se înțeleagă că în Ioan 20.20, Isus a apărut înaintea ucenicilor în odaia cu ușile încuiate după ce fusese plecat la Tatăl, probabil pentru a-Și prezenta sângele înaintea Tatălui, o dată pentru totdeauna (cf. Evr. 9.12, 14).[37]

[33] J.D.G. Dunn, *op. cit.*, pp. 177-178. Dunn respinge, însă, pasul următor pe care-l fac teologii penticostali atunci când pretind că experiența pnevmatică a ucenicilor este normativă pentru creștinii din toate timpurile. Pentru Dunn toți credincioșii, cu excepția apostolilor, cunosc doar o experiență pnevmatică, nu două, așa cum pretind penticostalii.

[34] J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 180. Cf. Bernard, *The Gospel According to John*, p. 677; Marsh, *Gospel of John*, p. 643, Howard M. Ervin, *These Are Not Drunken As Ye Suppose*, Plainfield, Logos, 1968, p. 29.

[35] Stanley Horton, *op. cit.*, p. 160.

[36] *Ibid.*, p. 162.

[37] *Ibid.*, p. 161.

3) Numai o măsură din Duhul Sfânt a fost împărțită ucenicilor în ziua Învierii Sale.
4) Dacă în Fapte 1.4-8 accentul se pune pe ***putere*** (δύναμις, putere extraordinară), în Ioan 20.21-23 accentul se pune mai degrabă pe ***autoritate***. (referirea este la autoritatea ucenicilor de a ierta și de a ține păcatele semenilor, v. 23). Așadar, ceea ce au primit ucenicii în ziua Învierii Domnului nu a fost botezul cu Duhul Sfânt, nici revărsarea Duhului Sfânt, ci a fost Duhul Sfânt.[38]
5) Experiența Duhului din Ioan 20.22 nu trebuie confundată cu experiența nașterii din nou a ucenicilor fiindcă ei erau deja curați (Ioan 13.10; 15.3).
6) Pentru ucenicii care erau în acea odaie, probabil mulți dintre cei 120 care au fost prezenți și în Ziua Cincizecimii, experiența pnevmatică din Ioan 20.22 a fost ***o asigurare*** „că erau copiii și moștenitorii lui Dumnezeu", cu toate că erau deja moștenitori prin moartea Domnului.[39]
7) Așadar, experiența ucenicilor a fost ***o experiență unică***. Pentru toți ceilalți credincioși din perioada apostolică și până în zilele noastre, experiența echivalentă cu cea a ucenicilor din Ioan 20.22 înseamnă *în plus* și nașterea lor din nou.[40]

Două obiecțiuni majore pot fi aduse la teza lui Horton. În primul rând, poziția lui cu privire la posibilitatea ca Hristos să Se fi înălțat de două ori nu o putem interpreta decât ca o concesie făcută teologiei liberale. Așa cum am arătat mai sus, acest postulat nu-și găsește suport biblic nici în relatarea lui Ioan, și nici în vreun alt text din Noul Testament. În al doilea rând, explicația pe care o dă Horton cu privire la scopul cu care a suflat Isus Duh Sfânt peste ucenici în ziua Învierii ni se pare neadecvată. A spune că actul lui Isus a avut ca scop doar acela de a-i asigura pe ucenici că „erau copiii și moștenitorii lui Dumnezeu" ni se pare o tratare superficială a importanței evenimentului. Oare arătările lui Hristos cel Înviat din perioada celor patruzeci de zile de la Înviere până la Înălțare nu au constituit ele însele o asigurare pentru ucenici că sunt ai lui Dumnezeu? Nu li S-a arătat oare tocmai Hristosul cel Înviat, Fiul lui Dumnezeu? Sau, nu au fost

[38] Stanley Horton, *op. cit.*, p. 163.

[39] *Ibid.*, p. 165.

[40] *Ibidem.*

oare arătările lui Isus cel puțin ocazii potrivite în care să primească o astfel de asigurare din gura Lui?

În interpretarea noastră, scopul suflării Duhului Sfânt peste ucenici în ziua Învierii a fost acela de a-i regenera pe ucenici. Cu toate că au umblat împreună cu Învățătorul lor timp de trei ani și jumătate, ucenicii nu puteau fi regenerați în această perioadă, aceasta aparținând încă dispensației Vechiului Legământ. Regenerarea nu se putea face decât în baza jertfei ispășitoare, săvârșită de Isus Hristos. Chiar dacă Isus a afirmat că ucenicii erau curați înainte de moartea și Învierea Sa (13.10), cu siguranță nu erau curați în sensul de „regenerați", „născuți din nou." A fi regenerat înseamnă a fi *o nouă creație, o făptură nouă*. Numai Duhul lui Dumnezeu poate face regenerarea (Ioan 3.5), așa cum a fost profețit încă din perioada Vechiului Testament (Isa 44.3-4; Ezec 37.14: „Voi pune Duhul Meu în voi și veți trăi", cf. 36.27) și aceasta numai după ce se va face răscumpărarea păcatelor prin jertfa lui Isus. Acesta este ***fundamentul noii creații*** a lui Dumnezeu, altfel degeaba ar fi murit Hristos. La momentul descris în Ioan 20.22, ispășirea păcatelor prin jertfa lui Hristos era săvârșită, dar Duhul nu venise încă, pentru că Isus nu fusese încă proslăvit (Ioan 7.39), adică înviat și înălțat (Ioan 17.5). Chiar și în aceste condiții, Isus trebuia să lase pe Pământ un grup de ucenici *născuți din nou*; era o condiție necesară și esențială pentru continuarea lucrării începută de Isus. Așadar, fiindcă Duhul nu era încă dat Bisericii, Isus cel Înviat, ***Purtătorul Duhului***, a suflat Duh Sfânt peste ucenici, act prin care au fost *născuți din nou*, *regenerați*. Duhul nu a venit „de sus" în acest caz, ci de la Isus cel Înviat, ca ***Purtător al Duhului***.

Așadar, cazul ucenicilor a fost un caz unic în sensul că, în afara acestui grup, nici un alt creștin, indiferent de epoca în care a trăit, nu a mai beneficiat de două primiri ale Duhului. Aceasta a fost o consecință a poziției lor unice în istoria mântuirii. Ei trăiau în perioada de tranziție dintre Vechiul Legământ și Noul Legământ. Așa cum se exprimă Ervin, „după cum Dumnezeu a suflat din suflarea Lui peste Adam în ziua primei creații, tot așa Dumnezeu-Fiul a împărțit ucenicilor Lui o nouă viață, una spirituală, suflând peste ei Duh Sfânt în ***ziua Învierii, ziua noii creații***.[41] Așadar, ucenicii lui Isus au intrat în ***noua creație*** printr-o ***naștere din nou***. Această experiență a primilor ucenici este esențialmente aceeași cu cea a celorlalți creștini; este lucrarea tainică

[41] Howard M. Ervin, *Spirit Baptism*, p. 20. (sublinierea ne aparține)

și lăuntrică a Duhului Sfânt care aduce în ființă făptura cea nouă. Deosebirea dintre experiența convertirii ucenicilor și a celorlalți creștini ține mai degrabă de etapele premergătoare nașterii din nou. Ucenicilor nu trebuia să li se mai predice Evanghelia, ca apoi Duhul Sfânt să lucreze prin Cuvânt la nașterea lor din nou. Ei au umblat cu Isus și au crezut că El este Fiul lui Dumnezeu. Singura problemă a fost că ei nu puteau fi născuți din nou înainte ca jertfa răscumpărătoare a lui Hristos să aibă loc. Altfel, nu exista o bază pentru regenerarea lor, pentru ștergerea păcatului strămoșesc.

Interpretarea actului lui Isus din Ioan 20.22 ca o naștere din nou (regenerare) a ucenicilor are implicații profunde asupra interpretării evenimentului pogorârii Duhului Sfânt din Ziua Cincizecimii. Pentru mulți creștini, cu precădere credincioși de rând, dar chiar și pentru unii teologi,[42] „Ziua Cincizecimii este Ziua de naștere a Bisericii." A face această afirmație este tot una cu a spune că ucenicii lui Isus au fost născuți din nou ca rezultat al pogorârii Duhului Sfânt peste ei, în Ziua Cincizecimii. Acesta este punctul de vedere al lui G.C. Morgan, exprimat într-un limbaj mai popular, în prima jumătate a secolului trecut:

> Dar ceea ce s-a petrecut în Ziua Cincizecimii nu a fost doar o reînnoire a vieții acestor oameni; a fost ocazia când li s-a împărțit un nou germene al vieții, ceva ce nu avuseseră înainte ... li s-a dat viața lui Hristos Cel Întrupat; acestora li s-a dat ceea ce i-a făcut una cu El și i-a unit între ei, ceea ce i-a făcut membri ai Bisericii celor dintâi născuți.[43]

În teologia lui Luca, însă, nu există loc pentru o astfel de interpretare. Reversul afirmației că ucenicii au fost născuți din nou la Cincizecime, datorită pogorârii Duhului peste ei, este că la convertire, toți credincioșii sunt umpluți automat cu Duhul Sfânt. Nici una din cele două poziții nu are temei biblic.

Așadar, în interpretarea noastră, ***„Ziua de naștere a Bisericii" este ziua Învierii Domnului Isus Hristos***. Este ziua când El a suflat Duh Sfânt peste ucenici făcându-i „făpturi noi". Ceea ce au primit mai târziu, la Cincizecime, a fost Duhul Sfânt ca umplere, ca putere de misiune. Biserica de curând formată, repetăm, în ziua Învierii Domnului, trebuia să se extindă prin proclamarea Evangheliei. Această

[42] De ex., D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, pp. 134-135.

[43] G.C. Morgan, *The Acts of the Apostles*, New York, Revell, 1924, pp. 28-29.

înmulțire a Bisericii era posibilă numai cu ajutorul Duhului Sfânt (F.A. 9.31). Primirea Duhului Sfânt ca putere de misiune este subiectul capitolului următor.

CAPITOLUL 5

DUHUL SFÂNT ÎN FAPTELE APOSTOLILOR

1. Introducere

Din tematica variată a scrierilor lui Luca care i-a preocupat pe exegeții neotestamentari în ultimii 70 de ani, mai precis de la inaugurarea studiilor lucane prin opera monumentală a lui H.J. Cadbury[1] în anii 1920, pneumatologia lui Luca a fost domeniul cel mai studiat. Invitația la studiul Duhului Sfânt în Luca-Fapte o face Luca însuși, prin frecvența cu care folosește termenul πνεῦμα: de 76 de ori în 52 de capitole (de 17 ori în Luca și de 59 de ori în Fapte).[2] Titlul „Faptele Duhului Sfânt", sugerat de Pierson,[3] este astfel pe deplin justificat, întrucât exprimă, înainte de toate, interesul deosebit pe care l-a manifestat Luca față de această temă.

În a doua carte a sa, Luca relatează cinci ocazii când Duhul Sfânt S-a revărsat pentru prima dată peste grupuri de credincioși sau, individual, peste persoane, revărsări pe care în teologia Noului Testament le numim botezuri cu Duhul Sfânt. Cele cinci ocazii sunt: pogorârea Duhului Sfânt în Ziua Cincizecimii (F.A. 2.1-4) peste cei o sută douăzeci de ucenici, primirea Duhului Sfânt de către samariteni prin punerea mâinilor lui Petru și Ioan (8.17), punerea mâinilor lui Anania peste Saul pentru a primi Duhul Sfânt (9.17), pogorârea Duhului Sfânt peste casa lui Corneliu în timp ce apostolul Petru predica (10.44-48) și venirea Duhului peste ucenicii din Efes la

[1] Treizeci și două de studii în anii 1920 și trei cărți, printre care și *The Making of Luke-Acts* (1927).

[2] J.E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles*, London, Lutterworth Press, 1967, Supplementary notes C3 și D, pp. 187-193. Termenul apare de 6 ori în Marcu, de 12 ori în Matei și de 15 ori în Ioan.

[3] A.T. Pierson, *The Acts of the Holy Spirit*, ed. a II-a, Londra, 1913.

punerea mâinilor apostolului Pavel (19.6). Luca mai relatează cazul unor bărbați care au fost „plini de Duhul" (de exemplu, Ștefan, 7.55; Barnaba, 11.24) sau cu „un duh înfocat" (Apolo, 18.25), fără să explice modul în care aceștia au primit Duhul Sfânt.

Lecturarea textelor de mai sus îi lasă cititorului impresia că există o legătură între revărsarea Duhului și anumite ritualuri. Întrebarea care se desprinde natural este dacă Luca a intenționat să facă o astfel de legătură. Mai precis, care este legătura dintre primirea Duhului Sfânt și botezul în apă, pe de-o parte, și dintre primireă Duhului și punerea mâinilor pe de altă parte? Este primirea Duhului o consecință automată a botezului în apă? Sau, în cazurile unde Duhul se primește prin punerea mâinilor, care este semnificația acestui gest? Răspunsul la întrebări de acest gen nu poate fi dat decât în urma unei analize amănunțite a pasajelor relevante.

În acest capitol vom trata cu precădere doctrina penticostală a botezului cu Duhul Sfânt care include, firește, doctrina vorbirii în limbi ca *semn* al botezului cu Duhul Sfânt. Alte probleme majore care vor fi discutate privesc terminologia folosită de Luca pentru a descrie primirea Duhului de către primii creștini, metode de primire a Duhului, problema separării experienței primirii Duhului Sfânt de „convertire-inițiere" și a succesiunii acestor experiențe (*ordo salutis*), relația dintre primirea Duhului Sfânt și ritualurile creștinești legate de inițierea în creștinism, semnificația primirii Duhului în teologia lui Luca și diferențele dintre penumatologia lui Luca și cea a lui Pavel.

Înainte de a începe să analizăm textele relevante, este necesar să prezentăm mai întâi pozițiile majore privind doctrina botezului cu Duhului Sfânt.

2. Poziții majore cu privire la botezul cu Duhul Sfânt

Literatura teologică produsă în ultima jumătate de secol având ca obiect de studiu inițierea în creștinism este atât de vastă încât ar fi imposibil să o analizăm integral într-o lucrare ca cea de față. De aceea, ne vom limita la trecerea în revistă a celor mai reprezentative poziții teologice asupra botezului cu Duhul Sfânt. Acestea se împart în trei categorii mari: A) poziția protestantă care privește botezul cu Duhul

Sfânt ca parte integrantă a inițierii în creștinism; B) poziția ortodoxă, conform căreia botezul în apă este un *locus* al primirii Duhului Sfânt, iar *taina euharistică* este modalitatea prin care darul Duhului se înnoiește în Biserică; C) poziția catolică pentru care botezul cu Duhul este privit ca o experiență separată în timp de botezul în apă și care îl completează; D) poziția penticostalismului clasic care consideră botezul cu Duhul Sfânt ca o experiență separată de convertire și inițiere și ulterioară acestora, pusă în evidență prin vorbirea în limbi, experiență prin care credinciosul este împuternicit pentru a-L mărturisi pe Hristos.

Întrucât în protestantism pozițiile teologice sunt mai nuanțate decât în bisericile istorice sau în penticostalismul clasic cât și pentru faptul că în studiul pe care îl vom face pe textele din Fapte ne vom angaja din plin într-un dialog cu teologii protestanți și evanghelici, vom prezenta mai jos punctele de vedere ale mai multor reprezentanți ai acestor poziții confesionale.

2.1. Poziția protestantă: Botezul cu Duhul Sfânt ca parte integrantă a inițierii în creștinism

Conform acestui punct de vedere, pe baza textului din Fapte 2.38, botezul în apă este *locus*-ul pentru primirea Duhului Sfânt, ritualul având eficacitate deplină. Faptele Apostolilor prezintă, însă, câteva cazuri excepționale când Duhul Sfânt a fost primit ulterior inițierii, printr-un alt ritual decât botezul, și anume, prin punerea mâinilor. Acest ritual suplimentar este privit de autorul Faptelor Apostolilor ca fiind punctul culminant al procesului „convertire-inițiere".

2.1.1. Hans von Baer[4]

În opinia lui von Baer, prezența Duhului la botezul în apă al lui Isus a condus la transformarea botezului lui Ioan într-un ritual creștin.[5] Botezul creștinesc, deci, este în esență un botez cu Duhul Sfânt care se pogoară fără intervenția vreunui om și este însoțit de un botez în apă în Numele lui Isus. Din punct de vedere istoric, pogorârea Duhului Sfânt peste primii creștini a avut loc înainte ca aceștia să fie botezați în apă. De la începutul creștinătății, însă, revărsarea Duhului și lucrarea de regenerare a Lui au fost asociate, empiric, cu botezul în apă și cu

4 *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, Stuttgart, Kohlhammer, 1926.

5 *Ibid.*, pp. 157-167.

punerea mâinilor. Regula generală care stabileşte relaţia dintre primirea Duhului şi botezul în apă se găseşte în Fapte 2.38, iar excepţiile sunt în Fapte 8 şi 10. Ucenicii, ca şi Isus de altfel, au primit Duhul ca o împuternicire pentru a predica Evanghelia, cu toate că în cazul lor primirea Duhului nu este întotdeauna legată de botezul în apă.[6]

2.1.2. G.W.H. Lampe[7]

În opinia lui Lampe, Luca leagă strâns primirea Duhului de botezul în apă. Regula este stabilită în Fapte 2.38, text care face de asemenea o paralelă între botezul lui Isus şi botezul credincioşilor. Faptul că botezul creştinesc este o reproducere a botezului lui Isus duce la concluzia inevitabilă că un credincios primeşte Duhul Sfânt prin botezul în apă, nu printr-o altă ceremonie.[8] Primirea Duhului nu este întotdeauna atestată prin manifestări supranaturale. De aceea, Luca nu menţionează întotdeauna pogorârea Duhului asupra celor botezaţi. Ceea ce indică indubitabil prezenţa Duhului în mijlocul comunităţii este, mai degrabă, bucuria şi unitatea credincioşilor (de exemplu, bucuria famenului etiopean şi a temnicerului din Filipi, Fapte 8 şi 16). Cele două sau trei cazuri când Duhul a fost primit prin punerea mâinilor sunt, în opinia lui Lampe, excepţionale. Ele marchează puncte de cotitură în lucrarea misionară a Bisericii, ceea ce explică şi prezenţa manifestărilor supranaturale. În Samaria, primirea Duhului Sfânt de către aceşti noi-convertiţi care au aparţinut unui grup până acum marginalizat, a fost „un caz fără precedent" care cerea „metode excepţionale" de punere în evidenţă a acestui fapt. Punerea mâinilor apostolilor peste samariteni a fost, înainte de toate, un semn de primire a noilor convertiţi în părtăşie cu Biserica din Ierusalim. Numai în plan secundar gestul a fost privit ca o metodă de transmitere a Duhului Sfânt.[9] În mod similar, punerea mâinilor de către Anania asupra lui Saul a fost „un semn al părtăşiei" şi o modalitate de a „identifica" persoana pentru care el se ruga. În mod excepţional, pentru ocazia aceasta, Anania a fost „un apostol cu o misiune specială".[10] Întâlnirea dintre Apostolul Pavel şi ucenicii din Efes este privită de Lampe ca „un

6 Hans von Baer, *op. cit.*, 1926, pp. 69, 73, 98 ş. u.

7 *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London, S.P.C.K., 1951.

8 *Ibid.*, p. 45.

9 *Ibid.*, p. 70.

10 *Ibid.*, p. 72.

alt moment decisiv în istoria misionară". Şi aici, punerea mâinilor de către Pavel peste ucenici este „un semn al cooptării acestora în lucrarea apostolică sau misionară a Bisericii".[11]

Analiza exegetică pe care o face Lampe asupra pasajelor-cheie are la bază o metodologie îndoielnică. El impune acestor pasaje categorii din afara corpusului literar lucan, pentru a defini punctul de vedere al lui Luca cu privire la botezul creştinesc.[12] Apoi, semnificaţia primară pe care o dă Lampe punerii mâinilor ca „o mână întinsă samaritenilor de către iudei", lăsând ca gestul să simbolizeze numai în plan secundar primirea Duhului Sfânt, este cu siguranţă eronată. Aşa cum notează Adler, asocierea gestului cu rugăciunea şi afirmaţia care se găseşte în 8.18 că Duhul Sfânt a fost primit prin punerea mâinilor sunt semnale clare că rolul primar al gestului a fost acela de a conferi darul Duhului.[13] Teza lui Lampe că manifestările harismatice speciale au de a face cu inaugurarea unor noi faze în evoluţia activităţii misionare a bisericii va fi evaluată în secţiunea exegetică a acestui capitol.

2.1.3. Beasley-Murray,[14] J.E.L. Oulton[15] şi M. Gourges[16]

Beasley-Murray, Oulton şi mai recent Gourges împărtăşesc un punct de vedere similar cu cel al lui Lampe în sensul că toţi consideră botezul în apă ca fiind ocazia când creştinul primeşte Duhul Sfânt. Duhul este o putere imanentă care se manifestă prin caracterul fiecărui credincios şi prin unitatea, bucuria şi părtăşia comunităţii. Spre deosebire de Lampe, aceşti trei teologi consideră că punerea mâinilor peste samariteni şi peste ucenicii din Efes a avut rolul de a le conferi acestora daruri spirituale, nu Duhul *simpliciter*. Manifestările vizibile ale Duhului, spun ei, sunt un semn că avem de a face cu o situaţie specială (Beasley-Murray), că s-a întâmplat ceva anormal (Oulton) sau că „a sosit timpul să se intre într-o

11 *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London, S.P.C.K., 1951, p. 76.

12 *Ibid.*, pp. 48-52.

13 N. Adler, *Taufe und Handauflegung: Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8.14-17*, editată de M. Meinertz, Münster, Westfalia, 1951, pp. 58-75, 81 ş. u.

14 Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, pp. 118-119.

15 J.E.L. Oulton, „The Holy Spirit, Baptism, and Laying on of Hands in Acts", *ExpTim*, No. 66, 1955, pp. 236-240.

16 M. Gourges, „Esprit des commencements et Esprit des prolongements dans les Actes: Note sur la <<Pentecôte des Samaritains>> (Act., VIII.5-25)", *RB* 93, 1986, pp. 376-385.

altă fază a misiunii [bisericii]" (Gourges).

Argumentele care susțin punctele de vedere de mai sus se năruie sub greutatea afirmației clare a versetelor 8.18 și 19.6, care spun că Duhul Sfânt a fost cel care S-a pogorât peste credincioși, nu doar niște harisme ale Lui.

2.1.4. James D.G. Dunn

Teza de doctorat a lui Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (1970), de-acum un text „clasic" despre semnificația Duhului în Noul Testament, împreună cu un al doilea volum de pneumatologie scris de acest erudit, *Jesus and the Spirit* (1975), sunt lucrări care critică interpretarea penticostală și cea sacramentală a primirii Duhului Sfânt în Noul Testament.[17] Teza de bază a lui Dunn este că în toate cazurile relatate în Fapte, primirea Duhului este o parte integrantă a procesului „convertire-inițiere": „Punctul culminant al procesului convertire-inițiere este primirea Duhului și începutul vieții de creștin trebuie să fie considerat a fi experiența botezului cu Duhul".[18] „Singurul lucru care-l face pe cineva să fie creștin este darul Duhului", afirmă Dunn.[19] Cu alte cuvinte, darul Duhului Sfânt nu este nici „o a doua binecuvântare" dată celor ce sunt deja creștini ca ceva distinct de convertire-inițiere, dar nici nu poate fi identificat cu botezul în apă. Faptul că Luca nu leagă întotdeauna primirea Duhului de botezul în apă se datorează convingerii lui că *darul Duhului este dat de Dumnezeu ca răspuns la o credință autentică* a omului; botezul în apă poate fi, în cel mai fericit caz, *ocazia*[20] când se primește darul Duhului, dacă într-adevăr ritualul este o expresie autentică a acestei credințe. Perioada de timp dintre botezul în apă a samaritenilor și primirea de către aceștia a Duhului Sfânt nu este decât iluzorie, pretinde Dunn. Faptul că ei nu au primit Duhul Sfânt ne spune că ei nu erau creștini înainte de sosirea apostolilor Petru și Ioan de la Ierusalim. În opinia lui Dunn, cu toate că samaritenii erau botezați în apă, credința lor a fost deficitară din două motive: 1) Ei l-au înțeles greșit pe Filip când acesta le-a predicat despre Mesia și 2) ei „au crezut pe Filip" (8.12), nu Cuvântul predicat de acesta.[21] Samaritenii nu trebuie considerați a fi creștini decât după

17 *Baptism in the Holy Spirit*, pp. 1-7.
18 *Ibid.*, p. 4; Cf. de asemenea, *Jesus and the Spirit*, p. 6.
19 *Ibid.*, pp. 68, 93, 94.
20 *Ibid.*, p. 97.
21 *Ibid.*, p. 65.

primirea Duhului Sfânt prin punerea mâinilor apostolilor, susține Dunn. Primirea Duhului este punctul culminant al procesului convertire-inițiere. Pogorârea nemediată a Duhului peste Corneliu și cei din casa lui a fost modalitatea prin care Dumnezeu a confirmat autenticitatea credinței acestor oameni dintre Neamuri.[22] Ucenicii din Efes, în opinia lui Dunn, nu au fost creștini înainte de sosirea lui Pavel. Apostolul este cel care le predică adevărata credință. După ce credința lor a fost pecetluită prin botezul în apă, ei primesc Duhul prin punerea mâinilor lui Pavel, acesta fiind punctul culminant al ceremoniei de botez.[23]

Ca și în cazul botezului în apă, susține Dunn, punerea mâinilor nu conferă Duhul Sfânt, pentru că darul Duhului nu poate depinde de vreun ritual omenesc; în cel mai fericit caz, gestul nu este decât *ocazia* primirii Duhului Sfânt.

2.1.5. Max Turner

Turner este cunoscut ca cel mai prolific scriitor contemporan care este preocupat de pneumatologia lui Luca. Prima lui contribuție la studiile efectuate în acest domeniu este teza lui de doctorat, *Luke and the Spirit: Studies in the Significance of Receiving the Spirit in Luke-Acts*, susținută la Universitatea din Cambridge, în 1980. Celelalte studii în domeniu cuprind numeroase articole scrise în reviste de specialitate în ultimele două decenii și două cărți publicate în 1996.[24] Iată care sunt punctele majore ale argumentului lui Turner, care definesc cea mai recentă poziție adoptată de acesta: 1) Pentru Luca, Duhul primit de Isus și de ucenicii Săi este ceea ce Vechiul Testament și iudeii numeau 'Duhul profeției'. 2) În iudaism, „Duhul profeției" nu a fost sursa propovăduirii harismatice (aceasta este o concepție creștină) ci „a fost acceptat ca sursă a miracolelor și a puterii ... având potențialul de a declanșa reînnoire spirituală și etică".[25] 3) Duhul primit de Isus la botezul Său este o împuternicire a Mesiei, Servul profețit de Isaia, pentru a anunța și a duce la îndeplinire restaurarea lui

22 *Baptism in the Holy Spirit*, pp. 80-82.
23 *Ibid.*, pp. 83-89.
24 Max Turner, *Power from on High: The Spirit of Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, în seria JPTS 9, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996; *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now*, Carlisle, Paternoster Press, 1996. Pentru alte lucrări scrise de Turner, vezi bibliografia de la sfîrșitul cărții.
25 *Power from on High*, pag. 138.

Israel.[26] 4) La Cincizecime, Duhul lui Dumnezeu a devenit Duhul lui Isus şi a fost dăruit ucenicilor Săi ca „o putere executivă a lui Mesia cel glorificat, pentru restaurarea Israelului Său".[27] 5) Aşadar, în înţelegerea lui Luca, „Duhul profeţiei" anunţat de Ioel este sursa „revelaţiei harismatice", a „înţelepciunii", a „rostirilor profetice spontane" şi adaugă o nouă dimensiune ca sursă a „propovăduirii şi mărturisirii harismatice". Dar pe lângă funcţiunea sa ca „organ de comunicare" între Dumnezeu şi oameni, Duhul are şi o funcţiune soteriologică, înzestrându-i pe ucenici cu capacitatea de a continua lucrarea lui Isus de curăţire şi transformare a Noului Israel.[28] Astfel, pentru Luca, spune Turner, promisiunea făcută credincioşilor este „o versiune creştină a promisiunii lui Ioel – darul Duhului profetic".[29] 6) Duhul nu este un *donum superadditum*, ci o condiţie *sine qua non* a existenţei creştine. 7) Acesta este motivul pentru care Luca leagă Duhul atât de strâns de convertire şi iniţierea în creştinism, dacă nu chiar de botezul în apă.[30]

Cu toate inconsistenţele pe care le-am reperat în tratarea subiectului de către Turner, multe rezultate pozitive ale studiilor sale vor ieşi la iveală pe măsură ce ne vom angaja în analiza exegetică a pasajelor relevante.

2.2. Poziţia ortodoxă

Teologia ortodoxă recunoaşte rolul de confirmare şi de

26 Max Turner, *Power from on High*, p. 211 ş. u., 266.

27 *Ibid.*, pp. 303, 315.

28 *Ibid.*, pp. 349-52, 398 ş.m.d., 418-427.

29 *Ibid.*, pag. 351. Pentru felul în care a evoluat înţelegerea lui Turner cu privire la semnificaţia primirii Duhului Sfânt, aşa cum apare ea în scrierile lui Luca, vezi următoarele citate: Cf. „El [Luca] nu a identificat darul Duhului cu darul mântuirii mesianice în sine, ci ca un anumit *nexus* în cadrul acestuia din urmă, şi anume, versiunea creştină a năzuinţei iudaice după Duhul profetic" (*Luke and the Spirit: Studies in the Significance of Receiving the Spirit in Luke-Acts*, teză de doctorat, Universitatea din Cambridge, 1980, p. 170); „Eu cred că ... pentru Luca, Duhul nu este pur şi simplu un *donum superadditum*, ci că el este necesar pentru mântuire" ('The Spirit of Prophecy and the Ethical/Religious Life of the Christian Community', în *Spirit and Renewal*, editată de M. Wilson, seria JPTS 5, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p. 178); „Luca vede Duhul ca mijlocul principal prin care Dumnezeu mântuieşte şi transformă pe Israel (şi prin el pe celelalte naţiuni) şi consideră că primirea Duhului îi dă omului posibilitatea de a participa în această mântuire" (*Power from on High*, pp. 402, 356, 186).

30 *Power from on High*, p. 79.

împuternicire a pogorârii Duhului Sfânt peste primii ucenici, în Ziua Cincizecimii. Referindu-se la evenimentul descris de Luca în Fapte, capitolul 2, teologul ortodox Boris Bobrinskoy afirmă: „Atunci, Biserica, botezată şi regenerată prin Sângele lui Hristos, a fost confirmată, întărită o dată pentru totdeauna în viaţa cea nouă care este viaţă a Duhului, viaţă în Duhul lui Dumnezeu. Numai pornind de la această experienţă iniţială şi înlăuntru acestei vieţi noi este cu putinţă să se reflecteze şi să se exprime sensul acestei noi dimensiuni a comunităţii primare, dimensiune care de atunci este o stare permanentă şi esenţială a Bisericii lui Hristos."[31]

Aşa cum se poate desprinde din citatul de mai sus, în teologia ortodoxă, *Duhul Sfânt a fost dat în primul rând Bisericii ca întreg*, prin reprezentaţii ei, şi numai în al doilea rând, fiecărui ucenic în parte. Pentru ortodocşi, prin pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime „ia fiinţă concretă Biserica, întrucât acum Hristos coboară pentru prima dată în inimi."[32] Aşadar, *rolul Duhului este văzut aici ca fiind iniţiator*, nu unul de împuternicire a unor ucenici deja regeneraţi. Experienţa Cincizecimii este unică, nu în sensul că a fost prima revărsare de Duh în perioada Bisericii, ci pentru că este un *eveniment nerepetabil*. Aşa cum se exprimă Bobrinskoy, prezenţa Duhului în Biserică, „de atunci este o stare permanentă şi esenţială a Bisericii lui Hristos".

Conform învăţăturii ortodoxe, Duhul Sfânt pătrunde în viaţa credinciosului la botezul în apă şi continuă să fie activ în viaţa lui atâta timp cât el rămâne în părtăşia Bisericii, Păstrătoarea harurilor dumnezeieşti. Biserica Ortodoxă nu are o teologie a botezului cu Duhul Sfânt, ca o a doua experienţă pnevmatică a fiecărui credincios. După botezul în apă, Duhul Îşi continuă lucrarea harică în viaţa credinciosului prin *taina euharistică*, taină prin care „darul Duhului se înnoieşte în Biserică." [33]

2.3. Poziţia catolică

2.3.1. Introducere

Conform acestui punct de vedere, primirea Duhului este o experienţă separată în timp şi scop de botezul în apă. Duhul Sfânt se

31 Boris Bobrinskoy, *Împărtăşirea Sfântului Duh*, trad. de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiunea al Bisericii Ortodoxe Române, 1999, p. 371.

32 D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, pp. 134-135.

33 *Ibid.*, p. 393.

capătă prin punerea mâinilor, ca o completare la ceea ce a fost împărțit credinciosului la botezul în apă. Ritualul este cunoscut sub numele de Confirmare (*confirmatio*, a face ferm, sigur). Datorită relației sale cu botezul în apă, ritualul mai este cunoscut ca *teleiosis* sau *consummatio* („împlinire" sau „completare").

Ritualul este administrat de către episcop. Ceremonia începe cu gestul punerii mâinilor care poate lua forma ridicării mâinilor deasupra tuturor candidaților deodată, timp în care se face invocarea Duhului Sfânt, apoi are loc ungerea cu mir a fiecărui candidat, pe frunte. Ceremonia se încheie cu o rugăciune ca Duhul să continue să locuiască în inimile celor confirmați și apoi cu o binecuvântare a episcopului.

Raportată la botezul în apă, Confirmarea este față de botez ceea ce creșterea este față de naștere. În ce privește efectele sacramentului, acestea sunt: 1) o creștere în harul sfințitor care îl face pe cel care primește sacramentul un „creștin perfect/împlinit"; 2) un har sacramental special care constă din șapte daruri ale Duhului Sfânt și, în plus, putere și curaj de a mărturisi Numele lui Hristos; 3) un caracter indelibil prin care sacramentul nu mai poate fi primit încă o dată de aceeași persoană.

Confirmarea nu este privită în catolicism ca un sacrament necesar mântuirii, ci este obligatoriu în sensul supunerii față de poruncile lui Dumnezeu și ale bisericii. Printre teologii catolici care au scris despre botezul cu Duhul Sfânt (Confirmare) în cartea Faptele Apostolilor, se numără și Nikolaus Adler, al cărui punct de vedere îl vom prezenta în cele ce urmează.

2.3.2. Nikolaus Adler[34]

În opinia lui Adler, cu toate că din punct de vedere istoric cazul samaritenilor ar putea fi considerat ca fiind excepțional, din punct de vedere teologic el nu este deloc special. Indiferent de semnificația evenimentului relatat, botezul nu poate conferi plinătatea Duhului. Această plinătate este o lucrare suplimentară pe care o face Duhul și este primită, ca în cazul samaritenilor, după convertire, prin sacramentul punerii mâinilor. Ceea ce se transmite credinciosului prin acest gest este Duhul însuși, nu doar niște daruri spirituale. Duhul nu poate fi transmis pe plan orizontal, de la om la om; transmiterea lui este un act divin, înfăptuit însă prin oameni. Spre deosebire de botez,

34 N. Adler, *Taufe und Handauflegung: Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8, 14-17*, editor M. Meinertz, Münster, Westfalia, 1951.

punerea mâinilor în scrierile lui Luca este o prerogativă a slujitorilor care dețin un rang mai înalt în biserică. Așadar, în opinia lui Adler, în Faptele Apostolilor percepem deja un catolicism incipient care leagă activitatea Duhului (și, implicit, împărțirea lui) de oficiile și ritualurile eclesiale.[35]

O primă problemă care apare din studiul pe care îl face Adler pe textul din Fapte 8 este că el face din incidentul de la Samaria un act normativ pentru toate cazurile de primire a Duhului Sfânt în cartea Faptele Apostolilor. Așadar, în opinia lui, modul normal de primire a Duhului a fost prin punerea mâinilor de către apostoli, în urma botezului în apă. Dar, mai târziu când vom analiza textul respectiv în detaliu, vom demonstra, contrar tezei lui Adler, că Luca pune accentul pe suveranitatea Duhului Sfânt și, ca atare, nu leagă primirea acestuia de vreo slujbă eclesială sau de vreun ritual (cf. 9.17; 10.44 și chiar 19.6). O altă problemă serioasă pe care o detectăm în studiul lui Adler este faptul că, în opinia lui, samaritenii au cunoscut două manifestări ale Duhului: una „elementară" la botezul în apă, iar cealaltă „deplină", la punerea mâinilor. Felul în care Adler tratează subiectul experienței pnevmatice a credinciosului este într-o măsură neclar întrucât, pe de-o parte el vorbește despre „duhul înfierii" care este dat la botezul în apă, iar pe de altă parte de niște „haruri" care sunt împărțite de Duhul Sfânt tot atunci.[36]

2.4. Poziția Penticostalismului clasic[37]

2.4.1 Introducere

Pentru penticostali, botezul cu Duhul Sfânt este o experiență separată de convertire și ulterioară acesteia. Pentru că este a doua experiență a credinciosului cu Duhul, prima fiind lucrarea lăuntrică a Duhului la nașterea din nou, botezul cu Duhul Sfânt mai este cunoscut și ca „a doua binecuvântare" sau ca *donum superadditum*, „dar suplimentar". Botezul cu Duhul Sfânt se primește de regulă în

35 N. Adler, *op. cit.*, pp. 81-91.

36 *Ibid.*, pp. 91, 94-95.

37 Pe lîngă teologii prezentați în paragrafele următoare, mai amintim și pe alți reprezentanți ai acestui punct de vedere, după cum urmează: G. Haya-Prats, *L'Esprit force de l'église*, Paris, Cerf, 1975; H.M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit*, Peabody MA, Hendrickson Publishers, 1984; H.D. Hunter, *Spirit-Baptism: A Pentecostal Alternative*, Lanham MD, University Press of America, 1983; R. Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke*, Peabody MA, Hendrickson, 1984.

contextul rugăciunii şi este pus în evidenţă prin **vorbirea în limbi**. Credinciosul primeşte Duhul Sfânt ca pe o împuternicire pentru a fi un martor eficient al lui Isus Hristos, dar, în conformitate cu învăţătura epistolelor pauline, umplerea cu Duhul asigură şi putere de sfinţire pentru cel botezat, iar pentru biserică daruri spirituale prin care aceasta se zideşte.

Botezul cu Duhul Sfânt nu este legat de vreun ritual omenesc ci, în suveranitatea Lui, Duhul Îşi alege propriul mod de a veni peste cei care Îl primesc. Privitor la relaţia temporală dintre botezul în apă şi botezul cu Duhul Sfânt, Duhul Sfânt Se primeşte de regulă după botezul în apă (F.A. 2.38), dar poate fi primit şi înainte de botez (F.A. 10.44), sau chiar în timpul botezului.

2.4.2. E. Schweizer[38]

Cu toate că nu este un teolog penticostal, poziţia teologică a acestui cercetător îl situează la periferia taberei penticostale. Pentru Schweizer, Duhul în Luca-Fapte este strict „Duhul profeţiei", fără a avea vreo funcţiune soteriologică. Duhul nu este necesar pentru mântuire; este un dar suplimentar dat celor care sunt deja convertiţi, cu singurul scop de a-i abilita în vederea proclamării Evangheliei. În cuvintele lui Schweizer:

> Întotdeauna, cei care au crezut deja, cei care trăiesc deja în ascultare, sunt cei care primesc Duhul (2.38, 5.32 etc.) ... Aşadar, Duhul nu este puterea care îl leagă pe credincios de Dumnezeu şi care îl pune astfel într-o stare de mântuire; este o putere suplimentară care îl abilitează pe credincios să dea formă credinţei lui în activitatea concretă de proclamare a Evangheliei. Distincţia dintre acest concept despre Duhul şi conceptul pe care-l găsim în Vechiul Testament şi în Iudaism constă doar în faptul că aici, această putere nu mai este conferită doar individual unor persoane, ci întregii comunităţi.[39]

Referindu-se la legătura dintre botez, punerea mâinilor şi primirea Duhului, Schweizer punctează următoarele aspecte: 1) În Fapte 2.38, Luca nu face o legătură între botezul în apă şi primirea Duhului. Botezul în apă are funcţiunea lui explicită, aceea de a conferi iertarea

38 'πνεῦμα', *TDNT*, VI (1956), pp. 332-455. Cf. de asemenea „The Spirit of Power – The Uniformity and Diversity of the Concept of the Holy Spirit in the New Testament", *Interpretation* 6, 1952, pp. 259-278 şi *Duhul Sfânt*, Londra, SCM Press, 1981.

39 E. Schweizer, 'The Spirit of Power', pag. 268; 'πνεῦμα', pp. 412 ş. u.; *The Holy Spirit*, pp. 73-74.

păcatelor. Relatarea despre botezul lui Isus sprijină punctul de vedere care face o separaţie în timp între pogorârea Duhului şi botezul în apă. 2) Luca leagă primirea Duhului de rugăciune şi, eventual, de punerea mâinilor (8.15, 17; 9.17; 19.6). Pentru Luca, rugăciunea este mult mai importantă pentru primirea Duhului. 3) Botezul în apă şi punerea mâinilor constituie două momente distincte ale aceleiaşi ceremonii. Regula este stabilită în 19.5 ş.m.d. 4) Cel care lecturează cartea Faptele Apostolilor, trebuie să „vadă" punerea mâinilor în toate pasajele baptismale, şi acolo unde Luca nu o menţionează. Verbul βαπτίζειν în aceste referinţe biblice este un „termen-umbrelă" care include şi gestul. 5) Ceea ce se conferă prin punerea mâinilor nu se referă doar la nişte harisme ale Duhului, ci este Duhul însuşi. 6) Punerea mâinilor nu transmite Duhul Sfânt *ex opere operato*. Luca subliniază faptul că Duhul este un dar de la Dumnezeu (2.38; 8.20; 11.17), că se primeşte ca răspuns la rugăciune şi că El îşi rezervă libertatea de a se pogorî şi în alte moduri decât prin punerea mâinilor (10.44).[40]

Ceea ce este specific lui Schweizer este faptul că el evită să vorbească despre două sacramente sau acte diferite. Din punctul lui de vedere, Luca face distincţie între cele două momente care aparţin, totuşi, aceluiaşi act: primul este botezul care oferă iertare de păcate, iar al doilea este punerea mâinilor care declanşează revărsarea Duhului. Desigur, pentru Schweizer venirea Duhului nu este pusă în evidenţă prin manifestări supranaturale. Acesta este aspectul care îl distanţează cel mai mult de poziţia penticostalilor clasici. Poziţia teologică a lui Schweizer este identică cu cea a neopenticostalilor care resping doctrina vorbirii în limbi ca semn al primirii Duhului Sfânt.

2.4.3. Robert P. Menzies[41]

În teza lui de doctorat, scrisă în 1989 şi publicată în 1991, Menzies prezintă evoluţia concepţiei despre Duhul de la iudaism la creştinismul timpuriu. Scopul lui este acela de a compara teologia lui Luca privitoare la Duhul Sfânt cu cea a lui Pavel şi cu cea a bisericilor nepauline, aşa cum poate fi desprinsă din evangheliile lui Matei,

40 Ideile de mai sus sunt extrase din articolul 'πνεῦμα' al lui Schweizer, pp. 412-415.

41 R.P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, în seria JSNTSS 54, Sheffield, JSOT Press, 1991. Cartea a fost republicată în 1994, într-o versiune puţin modificată, cu titlul *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts*, Sheffield, JSOT Press, 1994.

Marcu şi din tradiţia Q. Concluzia la care ajunge Menzies este că „Pavel este primul creştin care atribuie o funcţiune soteriologică Duhului" şi că „nici Luca nici Biserica Primară nu atribuie darului pnevmatic importanţa pnevmatologică pe care i-o acordă acestuia Pavel".[42]

O implicaţie logică a acestei concluzii este că primirea Duhului în Fapte nu are nimic de a face cu iniţierea în creştinism. „Duhul profeţiei" este dat celor care sunt deja creştini, ca un *donum superadditum*, cu scopul de a le conferi abilităţi pentru a fi martori eficienţi ai Evangheliei.[43]

3. Terminologia pentru botezul cu Duhul Sfânt în Luca-Fapte

Terminologia folosită de Luca pentru a descrie botezul cu Duhul Sfânt este foarte variată. Sunt folosite opt verbe, după cum urmează: a) „a boteza cu Duhul Sfânt"; b) „a umple cu Duhul Sfânt"; c) „a fi îmbrăcat cu putere de sus"; d) „a cădea peste"; e) „a se vărsa/turna peste"; f) „a veni peste"; g) „a primi"; h) „a da". Primii trei termeni sunt folosiţi metaforic (a,b,c), următorii trei descriu modul în care Duhul Îşi face prezenţa şi efectele Duhului asupra celor care Îl primesc (d,e,f), iar ultimii doi descriu acţiunea omului (g) şi acţiunea lui Dumnezeu (h) în transmiterea Duhului.

3.1. A boteza cu Duhul Sfânt

Forma verbală „botezat cu Duhul Sfânt" apare de trei ori în scrierile lucane: 1) Ioan anunţă că, în contrast cu botezul pe care el îl oferă, Isus îi „va boteza cu Duhul Sfânt şi cu foc" (Lc 3.16); 2) Înainte de înălţarea Sa la Cer, Domnul repetă aproape în aceleaşi cuvinte promisiunea făcută iniţial de Ioan: *„Căci Ioan a botezat cu apă, dar voi, nu după multe zile, veţi fi botezaţi cu Duhul Sfânt"* (F.A. 1.5); şi 3) Petru, după ce Duhul Se pogoară peste casa lui Corneliu, îşi aduce aminte de spusele Domnului: *„Ioan a botezat cu apă, dar voi veţi fi botezaţi cu Duhul Sfânt"* (F.A. 11.16). În Fapte 1.5, Domnul

42 R. Menzies, *op. cit.*, p. 48.
43 *Ibid.*, pp. 278-279.

interpretează promisiunea făcută de Ioan cu referire la Ziua Cincizecimii, şi tot aşa face şi Petru. Toate trei textele se referă atunci la împuternicirea apostolilor ca experienţă ulterioară convertirii. Expresia mai apare şi în 1Corinteni 12.13 cu referire la o experienţă de altă natură, aşa cum vom vedea la timpul potrivit.

3.2. A umple cu Duhul

Dintre toate sintagmele folosite de Luca pentru a descrie faptul că cineva are Duhul, cea mai folosită este „plin de Duhul" sau „umplut de Duhul". Având în vedere frecvenţa cu care apare în scrierile lui Luca faţă de celalalte cărţi ale Noului Testament (9/5), putem spune că aceasta este o sintagmă lucană, fiind modul caracteristic al lui Luca de a indica faptul că cineva are Duhul. Două verbe sunt utilizate de Luca pentru a descrie ori starea cuiva de a fi „plin de Duhul" ori activitatea Duhului de a „umple" pe cineva. Aceste verbe sunt πληρόω şi πίμπλημι, ambele având acelaşi înţeles, „a umple, a împlini".

Verbul πληρόω, cu toate că apare de 85 de ori în Noul Testament, numai în două locuri el se referă la Duhul Sfânt (F.A. 13.52; Efes 5.18). În ambele referinţe, verbul face parte din sintagma *„plin de Duhul Sfânt"*. Luca îi descrie pe ucenicii din Iconia ca fiind „plini de bucurie şi de Duhul Sfânt". Tot pentru a descrie oameni „plini de Duhul Sfânt", Luca mai foloseşte şi substantivul πλήρης care este din aceeaşi familie cu πληρόω. Termenul se referă la cei şapte diaconi, la Ştefan şi la Barnaba (F.A. 6.3, 5; 7.55; 11.24).

Spre deosebire de πληρόω care apare peste tot în Noul Testament, verbul πίμπλημι apare aproape exclusiv în cele două cărţi ale lui Luca, excepţiile fiind Matei 22.10 şi 27.48. Din cele 21 de apariţii ale verbului în Luca-Fapte, de 6 ori este folosit cu sensul de „a împlini" (Lc 1.23, 57; 2.6; 2.21-22) şi de 15 ori cu sensul de „a umple". Când este tradus cu „a umple", îl găsim atât cu sens literal cât şi cu sens figurativ. Doar de 8 ori termenul este folosit pentru Duhul, descriind persoane care sunt „pline de Duhul Sfânt" (Lc 1.15, 41, 67; F.A. 2.4; 4.8, 31; 9.17; 13.9). În toate aceste cazuri, verbul πίμπλημι este la diateza pasivă şi, cu o singură excepţie (Lc 1.15), la timpul aorist. Cu aceeaşi uniformitate în utilizarea lui, πίμπλημι folosit cu gentivul (de ex., F.A. 4.31, ἐπλήσθησαν τοῦ ἁγίου πνεύματος) descrie

conținutul cu care un obiect sau o persoană este umplut.[44]

Utilizarea verbului πίμπλημι în Fapte 4.31 sugerează că verbul poate descrie atât umplerea inițială cu Duhul, adică botezul cu Duhul Sfânt, cât și umpleri ulterioare. Howard Ervin este de părere că aici, în 4.31, Luca se referă la umplerea cu Duhul Sfânt a celor 5000 de ucenici care s-au convertit din Ziua Cincizecimii și până la data evenimentului relatat. Ei primesc Duhul cu această ocazie, numită de Ervin ca „Cincizecimea iudaică". Așadar, în opinia lui Ervin, verbul se referă întotdeauna la umplerea inițială.[45] În opinia noastră, exegeza lui Ervin este îndoielnică. Fără a efectua aici o analiză exegetică a pasajului, putem spune că sunt suficiente indicii în text care infirmă teza lui Ervin.

Roger Stronstad arată felul în care sintagmele „botezat cu Duhul Sfânt" și „plin de Duhul Sfânt" sunt înțelese în trei tradiții creștine.

TRADIȚIA	BOTEZAT CU DUHUL SFÂNT	PLIN DE DUHUL SFÂNT
Reformată	Integrat în Trupul lui Hristos	Putere morală
Wesleyană	Experiența copleșitoare a sfințirii	Viața de sfințenie
Penticostală	Imputernicirea inițială	Primirea repetată a darului de putere

Stronstad arată că, pentru Luca, dar și în accepțiunea penticostală, „a fi botezat cu Duhul Sfânt" înseamnă a fi „uns" sau „consacrat" pentru misiunea de propovăduire. Pe de altă parte, sintagma „a fi plin/umplut de Duhul Sfânt" este folosită cu referire la oficiul de propovăduitor și/sau la inspirația pe care o dă Duhul în acest rol.[46] Așadar, botezul cu Duhul Sfânt este o **experiență unică, nerepetabilă**, iar umplerea cu Duhul Sfânt **este o experiență repetabilă**, în funcție de nevoia care se naște în cursul activității kerigmatice a creștinilor.

3.3. „Îmbrăcați cu putere de sus"

Sintagma se găsește în Lc 24.49. Isus le spune ucenicilor să rămână în Ierusalim până când vor fi „îmbrăcați (ἐνδύω) cu putere de

44 G. Delling, „ πίμπλημι, ἐμπίμπλημι ", în *TDNT*, vol. VI, p. 128.
45 H.M. Ervin, *Spirit Baptism*, pp. 54-57, 69-71.
46 R. Stronstad, *op. cit.*, p. 97.

sus", referirea fiind, desigur, la pogorârea Duhului Sfânt în Ziua Cincizecimii. Din această formă de exprimare, nu trebuie să înțelegem că pentru Luca Duhul Sfânt nu este decât o putere. El înțelege puterea ca fiind cea mai palpabilă expresie a prezenței Duhului. În capitolul 1 am arătat că Luca atribuie Duhului însușiri personale, ceea ce spune că, în concepția lui, Duhul era o Persoană. Imaginea „îmbrăcării cu Duhul" ne aduce aminte de „mantaua lui Ilie" care i-a fost lăsată lui Elisei, ca semn al autorității primite de la Duhul ce i-a fost transferat. „A fi îmbrăcat cu putere de sus" și „a fi botezat cu Duhul Sfânt" sunt două sintagme sinonime. Mai mult, ambele exprimă *ideea de învăluire*, Duhul fiind mediul în care credinciosul este *învăluit* sau *scufundat*. În Luca 24.49, înainte de plecarea Sa la Cer, Isus promite ucenicilor o astfel de „manta" cu care vor fi îmbrăcați, pe care nu le-o va lăsa la plecarea Lui, ci le va fi transmisă nu peste multă vreme. Venirea Duhului peste ei va confirma alegerea lor ca apostoli și-i va împuternici pentru misiune. Așa cum afirmă W. Hildebrandt, mantaua este semnul alegerii pe care o face Dumnezeu, fiindcă imaginea este aceea a Duhului lui Dumnezeu care îmbracă, sau mai bine exprimat „învăluie" o persoană.[47]

Următoarele trei verbe – „a cădea", „a se vărsa" și „a veni" - se formează cu prepoziția ἐπί, „peste", pentru a indica impactul copleșitor al venirii Duhului peste credincioși, în special în lumina promisiunii din 1.8, unde Isus îi anunță pe ucenici că, odată cu venirea Duhului, ei vor primi „o putere".

3.4. „A cădea peste", „a se pogorî"

Un alt verb care descrie modul în care Duhul vine peste cineva este ἐπιπίπτω, „a cădea peste" (în Cornilescu, „a se pogorî"). Verbul descrie o revărsare spontană și nemijlocită a Duhului Sfânt. Se subînțelege că Duhul vine „de sus", nefiind mediat de vreo persoană. El descrie irupții *copleșitoare* ale Duhului, ca la 10.44, 11.15 și prin implicație și în Ziua Cincizecimii. Folosindu-se cu precădere de dovezi din Vechiul Testament și manuscrisele de la Marea Moartă, I.H. Marshall arată că verbe de felul lui ἐπιπίπτω sunt potrivite pentru a descrie nu numai botezul cu Duhul Sfânt, dar și „botezul cu foc", întrucât atât focul cât și Duhul pot să „cadă" peste cineva (de ex., „foc

47 W. Hildebrandt, *op. cit.*, p. 176.

din cer"). Duhul poate fi conceput ca un lichid, ca nişte ape care se revarsă de sus. Comentând asupra imaginilor oferite de textele pe care le aduce ca dovezi, Marshall spune: „Toate verbele fac aluzie la o revărsare a Duhului de sus, imagini care sunt de aşteptat atunci când ne închipuim că Duhul vine de la Dumnezeu." [48] În baza legăturii pe care o face între revărsarea Duhului şi manifestările supranaturale (2.4 ş.u.; 10.44-48), putem desprinde concluzia că Luca a fost familiarizat cu revărsări spontane şi copleşitoare ale Duhului.

3.5. „A se vărsa", „a turna"

O altă imagine a venirii Duhului este aceea a unei ploi torenţiale care „toarnă" potop de ape peste pământ. Verbul este ἐκχέω (ἐπί) şi apare de 4 ori (F.A. 2.17, 18, 33; 10.45). În predica sa din Ziua Cincizecimii, Petru spune despre Isus: *„Şi acum, odată ce S-a înălţat prin dreapta Tatălui şi a primit de la Tatăl făgăduinţa Duhului Sfânt,* ***a turnat*** *ce vedeţi şi auziţi"* (F.A. 2.33). În casa lui Corneliu, *„cei care veniseră cu Petru au rămas uimiţi când au văzut că darul Duhului Sfânt S-a vărsat şi peste Neamuri"* (10.45). Verbul este utilizat numai pentru venirea iniţială a Duhului peste cineva, adică pentru botezul cu Duhul Sfânt. Utilizarea verbului „a turna" (ἐκχέω) alături de Duhul Sfânt este preluată din Septuaginta (Ioel 3.1, 2; Ezech. 39.29; Zah. 12.10), unde revărsarea Duhului este asemănată uneori cu o ploaie roditoare care cade peste Israel (Is. 32.15, 44.3 ş. u.; Ezech. 36.26 ş.u.; Ioel 2.23 ş.u.).[49]

Faptul că în relatarea despre convertirea lui Corneliu Luca foloseşte atât verbul „a cădea peste" cât şi verbul „a turna" ne spune că cele două verbe descriu aceeaşi acţiune, adică o irupere copleşitoare, întocmai ca o ploaie torenţială care „toarnă" cantităţi mari de apă. Dunn şi Turner recunosc faptul că aceste verbe sugerează foarte expresiv o *revărsare bruscă şi impresionantă* a Duhului,[50] dar ei par să

[48] I.H. Marshall, „The Meaning of the Verb „«To Baptize»", în *EvQ* 45, 1973, p. 130-140.

[49] Contrar celor susţinute de Gunkel, în *Influence*, p. 42-43, 59-66, faptul că Luca utilizează verbe ca ἐκχέειν, πίμπλημι (Lc. 1.15, 41, 67; F.A. 2.4; 4.8, 31; 9.17; 13.9, 52) şi ἐπιπίπτειν nu este o dovadă că el a conceput Duhul în printr-o prismă elenistă, ca un fel de „Stoff", ca o *mana*. Ca şi în LXX, verbele sunt utilizate cu sens metaforic. Cf. Turner, *Power from on High*, p. 167; R. Stronstad, *Spirit Scripture and Theology: A Pentecostal Perspective*, Banguio City, Asia Pacific Theological Seminary Press, 1995, pp. 84-86.

[50] J. Dunn: „Verbele care încep cu ἐπί- ne transmit imaginea unui impact dramatic,

judece această imagine în primul rând după efectele produse de o irupere de acest fel. În opinia noastră, când Luca se foloseşte de astfel de imagini din Vechiul Testament, el descrie nu numai efectele revărsării Duhului ci şi modul în care vine. Verbul ἐκχέω face trimitere la originea Duhului: aşa cum ploaia este „turnată" sau „cade" din cer, tot aşa şi ***Duhul vine „de sus"***, adică de la Dumnezeu. Aşadar, Duhul vine nu numai într-o manieră spontană şi cu putere, ci şi ***fără mijlocirea vreunui om***.

3.6. A veni peste

Un alt verb care descrie venirea Duhului este ἐπέρχομαι, „a veni peste". Este utilizat în promisiunea dominicală din Fapte 1.8 şi în episodul botezului cu Duhul Sfânt al ucenicilor efeseni (F.A.19.6). Verbele ἐπέρχομαι şi ἐπιπίπτω se aseamănă în sensul că, fiind ambele prefixate cu prepoziţia ἐπί - „peste", descriu o coborâre a Duhului „de sus" *peste* cineva[51]; ἐπέρχομαι, însă, descrie o acţiune mai lipsită de dramatism, în special în forma ἐπέρχομαι ἐπί care apare în 19.6 - ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς.

3.7. A primi Duhul

Când Luca descrie botezul cu Duhul Sfânt prin verbul λαμβάνω, „a primi", accentul cade pe acţiunea omului de a accepta „darul" Duhului. Nu este suficient ca Duhul Sfânt să fie promis, trimis, turnat etc., ci este necesar ca omul să-L primească. Verbul apare de 5 ori cu referire la Duhul Sfânt: Cei care se pocăiesc şi se botează vor primi darul Duhului Sfânt (F.A. 2.38); Petru şi Ioan se roagă pentru samariteni „ca să primească Duhul Sfânt" (8.15) cu rezultatul că, după rugăciune şi punerea mâinilor, „aceia au primit Duhul Sfânt" (v. 17); Petru îi întreabă pe iudeii care erau cu el în casa lui Corneliu: „Se poate opri apa ca să nu fie botezaţi aceştia care au primit duhul Sfânt ca şi noi?" (10.47). Întâlnindu-i pe cei doisprezece ucenici din Efes, Pavel îi întreabă: „Aţi primit voi Duhul Sfânt când aţi crezut?" (19.2).

de împuternicire, pe care îl are Duhul atunci când vine" – *Baptism*, p. 72; M. Turner, *Power from on High*, p. 357, n. 25.

[51] Pentru sensurile pe care le ia verbul, vezi J. Schneider, „ἐπέρχομαι", în *TDNT*, vol. II, p. 680.

3.8. A da Duhul

În deplin acord cu Evanghelia după Ioan, unde găsim că Paracletul este trimis de către Tatăl, şi în scrierile lui Luca Duhul vine tot de la Tatăl. Aşadar, subiectul verbului δίδωμι, „a da", este Tatăl. Verbul nu are nici o semnificaţie deosebită atunci când este folosit cu referire la Duhul. Se pare, totuşi, că expresia „a da Duhul" este împrumutată din Septuaginta unde apare de trei ori (Num 11.29; Neemia 9.20; Isa 42.1).

4. Pogorârea Duhului Sfânt în Ziua Cincizecimii

În Ziua Cincizecimii erau toţi împreună în acelaşi loc. Deodată a venit din cer un sunet ca vâjâitul unui vânt puternic şi a umplut toată casa unde şedeau ei. Nişte limbi ca de foc au fost văzute împărţindu-se printre ei şi s-au aşezat câte una pe fiecare din ei. Şi toţi s-au umplut de Duhul Sfânt şi au început să vorbească în alte limbi, după cum le da Duhul să vorbească (Faptele Apostolilor 2.1-4).

Simpla lecturare a cărţii Faptele Apostolilor, chiar de către cei neiniţiaţi, este suficientă pentru a face o legătură între promisiunea din capitolul 1 şi împlinirea din capitolul 2. Luca descrie manifestările exterioare care au însoţit pogorârea Duhului Sfânt – sunetul şi limbile ca de foc - şi efectele pogorârii Duhului – umplerea cu Duhul a ucenicilor, pusă în evidenţă prin vorbirea în alte limbi (2.4). Evanghelistul nu foloseşte nici un verb al cărui subiect să fie Duhul pentru a descrie modul în care acesta vine peste ucenici. Dramatismul situaţiei este redat de manifestările exterioare care însoţesc Duhul şi prin folosirea verbului „a turna", cu referire la Duhul, în expunerea predicii lui Petru (v. 17 şi 33).

Rezultatele venirii Duhului sunt de natură harismatică: ucenicii vorbesc în alte limbi, iar Petru ţine prima lui predică misionară. *Ziua Cincizecimii este ziua împuternicirii Bisericii* pentru activitatea misionară. Ziua aceasta marchează *inaugurarea misiunii Bisericii*. Având în vedere rezultatele extraordinare pe care le are predica ţinută de Petru prin Duhul care tocmai „îl umpluse" (2.4), cititorul înţelege mai bine porunca dată de Isus ucenicilor să nu părăsească Ierusalimul până când nu vor fi „îmbrăcaţi cu putere de sus" (Lc 24.49).

4.1. Manifestările supranaturale care au însoţit botezul Duhului

Pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime a fost însoţită de trei manifestări supranaturale. Acestea pot fi împărţite în două categorii: a) *semnele exterioare* (numite aşa fiindcă nu au avut nici o legătură cu ucenicii) care preced revărsarea Duhului – **sunetul ca vâjâitul unui vânt puternic** şi **limbile ca de foc**; şi 2) *semnul primirii Duhului* de către ucenici şi în acelaşi timp *consecinţa* primirii Duhului - **vorbirea în limbi**. Prezenţa sunetului puternic a avut un *rol de mediatizare* a evenimentului, având în vedere numărul mare de închinători care se aflau atunci în Ierusalim. Limbile ca de foc au avut *scopul de a-i identifica* pe beneficiarii miracolului de la Cincizecime. Referirea la aceste semne exterioare ca fiind manifestări ale naturii nu este corectă,[52] întrucât Luca precizează că acestea nu au fost fenomene naturale – vânt şi foc – ci doar se asemănau cu fenomenele naturii: sunetul era ***ca*** vâjâitul unui vânt puternic, iar limbile erau ***ca*** de foc. Aceste două manifestări nu se mai repetă cu ocazia celorlalte revărsări ale Duhului relatate de Luca. Venirea Duhului în perioada Vechiului Testament peste anumiţi conducători ai poporului Israel nu a fost însoţită de fenomene exterioare de felul acesta. Paralele exacte nu putem găsi nici printre teofaniile relatate în Vechiul Testament. Poate cele mai apropiate paralele sunt: pentru primul semn din Ziua Cincizecimii – vuietul unei mari oştiri care s-a auzit în tabăra sirienilor, la împresurarea Samariei (2Reg 7.6), iar pentru al doilea semn – teofania rugului aprins care nu se mistuia (Exod 3.2).

Spre deosebire de cele două semne exterioare discutate mai sus, *vorbirea în limbi* este un fenomen manifestat prin cei asupra cărora S-a pogorât Duhul Sfânt. Atunci când am dezbătut problema manifestărilor Duhului în Vechiul Testament, am arătat că manifestările supranaturale făceau parte, de regulă, din cadrul descinderii Duhului profetic asupra anumitor conducători ai lui Israel. Manifestarea în aceste situaţii a fost însă prorocia, nu vorbirea în limbi. Aceste manifestări supranaturale pun în evidenţă prezenţa Duhului, având, aşadar, un rol de confirmare. În cartea Faptele Apostolilor, aşa cum vor arăta în acest capitol, *vorbirea în limbi este semnul distinctiv*

52 Carl Brumback le numeşte „forţe ale naturii" – *What Meaneth This?*, pp. 198-199.

al pogorârii Duhului harismatic.[53]

Luca precizează că vorbirea în limbi a celor care au fost umpluți de Duhul în Ziua Cincizecimii a fost înțeleasă de participanții la festivalul religios din Ierusalim. Datorită acestui fapt, fenomenul glossolalic care a pus în evidență pogorârea Duhului peste primii ucenici este numit nu ***glossolalia*** (cu toate că în text apare atât verbul λαλέω, „a vorbi", cât și substantivul γλῶσσαι, „limbi"), ci ***xenolalia***, adică „vorbire în limbi străine" (ξένος = străin). Termenul *glossolalia* este rezervat celorlalte fenomene glossolalice din Faptele Apostolilor și, mai cu seamă, fenomenului corintinian. Unii cercetători au înțeles că fenomenul vorbirii în limbi din Fapte 2 nu este nici ***glossolalia***, nici ***xenolalia***, ci ***akolalia***, adică un fenomen al auzului (de la ἀκούω, „a auzi"), când cineva vorbește într-o limbă, dar este auzit vorbind în alta. Conform acestei interpretări, ucenicii au vorbit în aramaică, dar fiecare participant la adunare îi auzea vorbind în limba țării de unde venea. Această interpretare este contrazisă de precizarea clară din versetul 4, conform căreia ucenicii „au început să vorbească „în alte limbi" (ἑτέραις γλώσσαις). Întrucât adjectivul ἕτερος înseamnă „altul de alt fel" (spre deosebire de ἄλλος, „altul de același fel"), putem trage concluzia că ἑτέραις γλώσσαις se referă la „alte limbi decât limba maternă."

Contrar opiniei unor teologi evanghelici care afirmă că fenomenul ***xenolaliei*** din Ziua Cincizecimii a avut un scop *kerigmatic* (de predicare a Evangheliei), Luca precizează în versetul 11 că ucenicii doar rosteau „lucrările minunate ale lui Dumnezeu". Atunci, conținutul vorbirii în limbi trebuie înțeles mai degrabă ca o rostire profetică, ca o exclamație de laudă la adresa lui Dumnezeu,[54] fără a avea un scop *kerigmatic* și fără menirea de a stârni credință în cei care asistau la acest fenomen. Aceștia se vor converti numai în urma propovăduirii lui Petru (v. 37-41). Așadar, vorbirea în limbi nu a fost decât o manifestare a prezenței Duhului profetic.

Unii cercetători consideră că fenomenul *glossolalic* din Ziua Cincizecimii a avut și o semnificație teologică. Jewett consideră că Cincizecimea a unit ceea ce s-a „risipit" la Turnul Babel: „Există un

53 Adoptăm sintagmele „Duhul harismatic" și „Duhul profetic" pentru a ne referi la Duhul Sfânt în rolul Lui de împuternicire. Așadar, nu ne vom referi niciodată la Duhul Sfânt ca „Duh harismatic" atunci când vorbim de lucrarea lăuntrică de regenerare pe care o face Duhul.

54 S. Horton, *Ce spune Biblia despre Duhul Sfânt*, p. 177.

consens în ce privește semnificația teologică a miracolului de la Cincizecime: a fost antidotul divin la [ceea ce s-a întâmplat la] Babel, o manifestare a harului care reface părtășia întreruptă a unei omeniri blestemate pentru aroganța ei ..."[55] Această sugestie este interesantă, dar nu există nici o dovadă internă scrierilor lui Luca, sau în Noul Testament, care să facă această asociere.

4.2. Interpretarea Cincizecimii de către Petru

Din punctul de vedere al modului în care Luca își structurează narațiunea astfel încât să lase explicarea evenimentelor relatate în seama unuia dintre participanții la ele, interpretarea de către Petru a Cincizecimii (F.A. 2.16) este o paralelă a interpretării de către Isus a textului profetic din Isaia (Luca 4:18). Folosindu-se de ocazia creată de curiozitatea pelerinilor care se îmbulzeau, Petru se adresează mulțimii, începând cu cuvintele: *„Aceasta este ce a fost spus prin prorocul Ioel"* (Fapte 2:16). „Aceasta" se referă la fenomenul vântului puternic și la foc, și mai ales la faptul că ucenicii *„au început să vorbească în alte limbi, după cum le da Duhul să vorbească"*. El se referă aici la profeția lui Ioel cu privire la revărsarea Duhului într-o epocă viitoare a restaurării. În aplicația făcută de Petru profeției lui Ioel, darul Duhului este caracterizat de trei factori:

Mai întâi, darul duhului este *eshatologic*, adică este un dar pentru zilele din urmă (Fapte 2:17). Aplicând profeția lui Ioel la fenomenul pe care tocmai l-a experimentat, Petru înlocuiește adverbul „după aceea", cu un altul: „în zilele de pe urmă". Modificarea lui Petru este, de fapt, o formă de interpretare numită *pesher*, adică interpretarea unui pasaj profetic în lumina împlinirii lui. Astfel, Petru dă de înțeles că revărsarea Duhului Sfânt care avusese loc este darul eshatologic al Duhului. Totuși, revărsarea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii nu este prima manifestare a activității eshatologice a Duhului, întrucât epoca eshatologică a Duhului a început odată cu inspirația profetică din relatarea nașterii Domnului.[56] Potrivit lui Petru, revărsarea Duhului în ziua Cincizecimii este doar una din manifestările Duhului în zilele din urmă.

55 Jewett, „Holy Spirit", p. 32, *apud.* H.D. Hunter, *Spirit-Baptism*, p. 94, n. 47.

56 A nu se confunda epoca eshatologică a Duhului cu epoca Bisericii. Activitatea eshatologică a Duhului începe înainte ca Biserica să ia ființă, tocmai pentru a pregăti terenul înființării acesteia.

În al doilea rând, darul Duhului este *profetic*. Petru identifică în mod explicit vorbirea în limbi a ucenicilor ca fiind o manifestare a profeției inspirate (Fapte 2:17). Conținutul vorbirii lor în limbi este descris cu denumirea de „lucrurile minunate ale lui Dumnezeu" (Fapte 2:11). Astfel, Petru interpretează vorbirea în limbi ca fiind un cuvânt inspirat de laudă și închinare.[57] Prin inspirația lor profetică, ucenicii s-au constituit astfel într-o comunitate profetică.[58]

În al treilea rând, darul Duhului este *universal*. În acest moment, Petru scoate în evidență faptul că darul Duhului are un statut universal, și nu are în vedere considerente de ordin geografic sau cronologic, este și pentru cei tineri și pentru cei bătrâni, pentru femei cât și pentru bărbați, pentru robi, dar și pentru cei slobozi (Fapte 2:17-18). Darul profetic al Duhului nu trebuie să fie restrâns doar la anumiți lideri harismatici înzestrați, așa cum se întâmplase în vremea Vechiului Testament. În zilele din urmă, darul Duhului avea să fie la fel de universal ca și darul harului lui Dumnezeu (Fapte 2:39).

4.3. Semnificația pogorârii Duhului la Cincizecime

Este pogorîrea Duhului la Cincizecime a doua experiență a ucenicilor cu Duhul? În capitolul anterior am afirmat că, în conformitate cu relatarea lui Ioan, ucenici au avut prima lor experiență cu Duhul în seara zilei Învierii, când Isus a suflat peste ei Duh Sfânt (Ioan 20.22). Dunn ne atrage însă atenția că este greșit să-l interpretăm pe Luca prin prisma scrierilor ioanine sau pauline.[59] Dunn refuză să ia în calcul experiența ucenicilor descrisă de Ioan. Ceea ce dorește Dunn să demonstreze este faptul că pogorârea Duhului peste ucenici la Cincizecime a avut un rol de inițiere. În scopul acesta, experiența Cincizecimii *trebuie* să fie prima experiență pnevmatică a celor o sută douăzeci. Așadar, James Dunn pornește de la analogia pe care o face între experiența lui Isus și experiența ucenicilor. „Ceea ce Iordanul a fost pentru Isus, afirmă Dunn, Cincizecimea a fost pentru ucenicii Lui. Așa cum Isus a intrat într-o nouă eră și un nou legământ prin faptul că a fost botezat în Duhul la Iordan, tot așa ucenicii i-au urmat la

57 Colin Dye, „Are Pentecostals Pentecostal? A revisit to the doctrine of Pentecost", în *JEPTA*, vol. XIX, 1999, pp. 66-68.

58 Punct de vedere elaborat de Robert Menzies în teza sa de doctorat *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, JSNTSS 54, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.

59 J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 39.

Cincizecime."[60] Dunn aplică aici o logică inversă, în sensul că el interpretează experiența lui Isus la Iordan în funcție de rezultatele la care dorește să ajungă în interpretarea pasajului din Fapte 2. Adică, urmărind să demonstreze că botezul cu Duhul Sfânt al ucenicilor la Cincizecime a avut un rol de inițiere, el interpretează și experiența pnevmatică a lui Isus ca fiind una de inițiere, în același timp recunoscând, însă, și funcția de împuternicire a Duhului. Pentru el, funcția inițiatorie este primară, iar cea harismatică este secundară. După cum Isus a inaugurat noua eră la Iordan, ucenicii lui sunt inițiați *în* această „nouă eră" la Cincizecime. După cum se observă, paralelismul nu este perfect: la Iordan Isus *inițiază* noua eră, iar la Cincizecime ucenicii *sunt inițiați* în ceea ce a inițiat Isus. Acest punct de vedere al lui Dunn a fost criticat în repetate rânduri de teologi evanghelici și penticostali deopotrivă.[61] Așa cum am arătat în studiul efectuat în Evanghelii, experiența pnevmatică a lui Isus la Iordan a avut rolul de a-L împuternici pe Isus în vederea ducerii la îndeplinire a misiunii Sale. Putem spune că este a doua Sa experiență pnevmatică, prima având loc prin zămislirea Sa de la Duhul Sfânt.

Tot în studiul din Evanghelii am arătat că ucenicii Domnului, cu toate că au fost considerați curați de către Isus înainte de moartea și Învierea Sa, ei nu au experimentat regenerarea decât în ziua Învierii Domnului, când El a suflat Duh Sfânt peste ei (Ioan 20.22). Așadar, și ucenicii sunt acum, la Cincizecime, la a doua experiență pnevmatică. În prima, Duhul a îndeplinit o funcțiune creativă, aducând în ființă o „creație nouă" (rolul soteriologic), iar în a doua o funcțiune harismatică prin care a împuternicit ceea ce crease înainte. Cu excepția participării Duhului Sfânt la zămislirea lui Isus, în scrierile lucane nu găsim nici o aluzie la funcțiunea soteriologică a Duhului.

Mulți cercetători au încercat să facă o legătură teologică între sărbătoarea evreiască a Cincizecimii și evenimentul pogorârii Duhului, peste timp, la Ierusalim. În Vechiul Testament, Cincizecimea mai era cunoscută ca Sărbătoarea Secerișului, sau Sărbătoarea celor dintâi roade. Alți autori leagă Cincizecimea de sărbătoarea dării legământului la Sinai.[62] Dacă în timpul lui Hristos esența sărbătorii a fost legată de

60 *Ibid.*, p. 40. Dunn preia această asociere de la F.J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles*, 1931, p. 9 și u.

61 R. Menzies, *Development*, pp. 131, 153. E. Schweizer, *Holy Spirit*, p. 41.

62 Este posibil ca această asociere să nu se fi făcut înainte de secolul al II-lea d.Hr. Pentru o listă a autorilor care susțin această asociere, vezi Dunn, *op. cit.*, p. 48 și u.

aducerea celor dintâi roade ale secerişului, atunci pogorârea Duhului la Cincizecime este semnificativă în sensul că cei o sută douăzeci de ucenici sunt primii care beneficiază de această revărsare generală a Duhului. Dacă sărbătoarea Cincizecimii era centrată pe aniversarea legământului de la Sinai, semnificaţia constă în faptul că ucenicii, sâmburele noii Biserici, formează Noul Popor al lui Dumnezeu, peste care El îşi revarsă Duhul Său harismatic.[63]

4.4. O singură umplere?

Traducerea aoristului pasiv ἐπλήσθησαν este „au fost umpluţi", nu „s-au umplut", cum apare în traducerea Cornilescu. Aşa cum arata Dana şi Mantey, este un aorist ingresiv, care „ apare în mod obişnuit cu verbele care descriu o stare sau o condiţie şi denotă intrarea într-o stare sau condiţie."[64] Evenimentul Cincizecimii, o experienţă personală profundă a primilor ucenici, a constituit actul divin prin care aceştia au intrat într-o stare de plinătate a Duhului.

În opinia lui Ervin, experienţa celor o sută douăzeci „nu a fost o experienţă tranzitorie care cerea să fie repetată, ci o stare sau o condiţie permanentă a plinătăţii Duhului."[65] Argumentele aduse de el sunt următoarele: 1) Verbul „a umple" este un verb static ce, în mod obişnuit, descrie o stare de fapt, iar diateza pasivă întăreşte sensul static al cuvântului; 2) Luca foloseşte verbul πίμπλημι numai pentru a descrie stări ale subiectului verbului; 3) Luca foloseşte substantivul πλήρης, din aceeaşi familie cu verbul πληρόω, „a umple", „a împlini", de cinci ori în Luca-Fapte, pentru a-L descrie pe Isus şi pe ucenici ca fiind „plini de Duhul Sfânt". Faptul că avem un substantiv ca să exprime această stare, spune Ervin, confirmă cele afirmate de el că plinătatea Duhului a fost „un rezultat normativ al faptului că cineva a fost botezat cu Duhul Sfânt".[66]

Punctul nostru de vedere, diferit de cel al lui Ervin, este exprimat în următoarele puncte prin care, de altfel, răspundem tezei acestui teolog: 1) Verbul „a umple" nu este în sine un verb static. Fiind un verb

63 H.D. Hunter, *Spirit-Baptism*, pp. 80-81.

64 H.E. Dana şi J. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, New York, Macmillan, 1955, p. 196.

65 H.M. Ervin, *Spirit Baptism*, p. 45.

66 *Ibid.*, pp. 45-46, 59-60.

tranzitiv, el poate descrie şi acţiunea de „a umple". Doar diateza pasivă îi permite să exprime o stare de fapt. Aoristul pasiv, însă, care apare în 2.4, nu exprimă decât un act „o umplere" care a avut loc la un moment dat, fără să facă vreo referire la permanenţa stării de a fi umplut. Starea permanentă rezultată în urma acţiunii unui verb se exprimă prin timpul perfect al acelui verb. Legătura pe care o face Ervin între verbul πίμπλημι şi substantivul πλήρης ni se pare forţată. Putem fi de acord că substantivul πλήρης exprimă o stare permanentă, întrucât cei descrişi prin el nu sunt doar „umpluţi" cu Duhul ci „plini" de Duhul („plini" ca subst. = „oameni plini"). Substantivul nu exprimă, însă, dacă această stare de a fi plin este rezultatul unei singure umpleri sau al mai multor umpleri şi nici nu garantează păstrarea în viitor a acestei stări. Pur şi simplu, termenul descrie o stare prezentă, rezultată în urma unei acţiuni trecute.

4.5. O „Cincizecime a iudeilor"?

Expresia „s-au umplut de Duhul Sfânt" utilizată de Luca pentru a descrie experienţa împuternicirii ucenicilor în Ziua Cincizecimii apare din nou în 4.31: *„După ce s-au rugat ei, s-a cutremurat locul unde erau adunaţi; toţi s-au umplut de Duhul Sfânt şi vesteau Cuvântul lui Dumnezeu cu îndrăzneală"*. Aşa cum a remarcat şi F.F. Bruce, relatarea acestui eveniment se aseamănă cu cea a pogorârii Duhului Sfânt în Ziua Cincizecimii în cel puţin două aspecte: în manifestările supranaturale exterioare şi în starea de rugăciune în care se aflau ucenicii la venirea Duhului.[67] La acestea, Ervin mai adaugă un al treilea aspect – rezultatul umplerii cu Duhul: propovăduirea cu îndrăzneală a Cuvântului. În baza acestor similarităţi, Ervin trage concluzia că evenimentul de la Cincizecime este repetabil şi că „umplerea cu Duhul" din 4.31 a fost o nouă aşa-zisă Cincizecime. Fiindcă ucenicii care au beneficiat de această a doua umplere cu Duhul erau toţi iudei din Ierusalim (fiindcă Neamurile nu fuseseră convertite), Ervin consideră că evenimentul poate fi numit „Cincizecimea iudeilor."[68]

Aşa cum am arătat mai sus, „umplerea cu Duhul Sfânt" este o experienţă repetabilă. Din contextul pericopei venirii Duhului în 4.31

67 F.F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts*, în seria NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1954, p. 107.

68 H.M. Ervin, *Spirit Baptism*, p. 49.

reiese că în grupul ucenicilor era şi Petru şi că, împreună cu ceilalţi, şi el s-a „(re)umplut de Duhul Sfânt". Într-adevăr, Luca precizează: „*Şi toţi s-au umplut de Duhul Sfânt şi vesteau cuvântul lui Dumnezeu cu îndrăzneală*" (sublinierea ne aparţine). Afirmaţia lui Ervin că Petru nu a mai fost umplut cu Duhul cu această ocazie şi că evenimentul descris este o nouă „Cincizecime" numită „Cincizecimea iudeilor", adică primirea Duhului de către cei aproape 5000 de nou convertiţi (4.4), nu poate fi susţinută cu probe din text. Luca relatează că, după umplerea celor prezenţi cu Duhul Sfânt, aceştia „*vesteau* cuvântul lui Dumnezeu cu îndrăzneală." Este greu să credem că toţi cei 5000 au ieşit şi au propovăduit Evanghelia. Referirea este, mai degrabă, la grupul primilor ucenici peste care S-a pogorât Duhul Sfânt în Ziua Cincizecimii.

Un alt argument pe care îl prezintă Ervin pentru a demonstra că experienţa ucenicilor din Ziua Cincizecimii a fost o umplere cu Duhul o dată pentru totdeauna (adică nerepetabilă pentru aceeaşi persoană) este precizarea pe care o face Luca în 4.8 cu privire la Petru. În urma vindecării ologului de la poarta „Frumoasă", apostolilor Petru şi Ioan li se cere socoteală din partea mai marilor norodului cu ce putere l-au vindecat pe olog. Luca prefaţează răspunsul lui Petru cu următoarele cuvinte: „Atunci Petru, *plin de Duhul Sfânt* le-a zis..." (4.8). Pentru Ervin, descrierea lui Petru ca fiind „plin de Duhul Sfânt" este o dovadă că din Ziua Cincizecimii şi până la această dată, Petru nu a încetat să fie plin de Duhul. Însă argumentele lui Ervin nu sunt deloc convingătoare. Dunn are dreptate când susţine că expresia „plin de Duhul Sfânt" urmată de verbul εἶπεν, a „zice", „a vorbi", ca şi în cazul de faţă („Petru, plin de Duhul Sfânt le-a zis..."), se referă la „o inspiraţie şi o împuternicire a Duhului pe care Isus a promis-o pentru ocazii speciale (Luca 12.11 şi urm.: ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ) şi care nu durează dincolo de ceasul de nevoie.[69] Cu toate că suntem de acord cu interpretarea lui Dunn, revenim, totuşi, la poziţia pe care ne-am exprimat-o mai sus: Nu contestăm faptul că la Cincizecime ucenicii au „intrat" într-o stare de plinătate a Duhului. Nu contestăm nici că această stare este menită să fie de durată; ea nu este doar pentru momentul respectiv sau pentru o misiune respectivă, aşa cum am văzut că se întâmpla în Vechiul Testament. Cu toate acestea, avem indicii că apostolii au mai fost umpluţi cu Duhul Sfânt şi aceasta nu impietează

69 J.D.G. Dunn, *op. cit.*, pag. 71.

cu nimic asupra interpretării umplerii cu Duhul din Ziua Cincizecimii ca începutul unei stări de plinătate a Duhului. Aşa cum arată Dunn, este posibil să interpretăm că şi în 4.8 s-a petrecut pe loc o umplere cu Duhul, pentru situaţia specială în care se găsea Petru, fără cutremurarea locului, sau fără manifestări supranaturale.

Când vorbim despre aceste umpleri repetate, nu înseamnă neapărat că presupunem existenţa unor „scurgeri de Duh" sau goliri repetate de Duh care cer reumpleri. Domnul Isus S-a rugat deseori Tatălui Ceresc (Mat 14.23; Mc 6.46; Lc 5.16; Ioan 6.15) nu pentru a Se umple de putere, ci din nevoia de comuniune cu Tatăl. În ce-i priveşte pe ucenicii care se roagă pentru puterea de a propovădui Evanghelia şi de a face tămăduiri, semne şi minuni (4.29-30), nu înseamnă că ei şi-au consumat puterea primită la Cincizecime şi trebuie acum reumpluţi cu Duhul. (Re)umplerea lor trebuie privită ca un semn al prezenţei Duhului în mijlocul comunităţii care se roagă. Desigur, din versetul 31 reiese clar că umplerea cu Duh a fost răspunsul divin la rugăciunea grupului de ucenici. Din nou, nu trebuie să înţelegem umplerea ca o necesitate în urma unei „goliri de Duh", ci ca o manifestare a prezenţei Duhului şi a bunăvoinţei Tatălui de a da „Duhul Sfânt celor ce I-L cer" (Lc 11.13), nu o singură dată, ci ori de câte ori este nevoie sau ori de câte ori alege El să-L dea.

În concluzie, în planul experienţei, ceea ce s-a întâmplat cu ucenicii în Fapte 4.31 nu diferă cu nimic de ceea ce s-a întâmplat în Ziua Cincizecimii. Există însă o mare diferenţă între cele două evenimente în planul istoriei mântuirii. Ziua Cincizecimii marchează inaugurarea misiunii Bisericii, eveniment anticipat de Isus, prin promisiunile repetate făcute ucenicilor cu privire la trimiterea Duhului Sfânt. La nivel personal, Ziua Cincizecimii este semnificativă pentru fiecare ucenic împuternicit cu acea ocazie prin faptul că a fost prima lui împuternicire. A fost prima experienţă harismatică pe care au avut-o cu Duhul. Celălalt eveniment descris în 4.31 nu reprezintă decât un moment al misiunii Bisericii, iar la nivel personal, o nouă umplere cu Duhul Sfânt.

5. Botezul cu Duhul Sfânt în Faptele Apostolilor

5.1. Fapte 2.38: O paradigmă pentru inițierea în creștinism?

Fapte 2.38 constituie punctul de început al demersului nostru, întrucât cei mai mulți exegeți consideră că în acest verset sunt stabilite condițiile pentru primirea Duhului Sfânt. Ca răspuns la întrebarea *Ce să facem?* a celor care au fost „străpunși în inimă" la mesajul său, Petru spune:

> Pocăiți-vă și fiecare din voi să fie botezat (βαπτισθήτω) în Numele lui Isus Hristos (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ) spre iertarea păcatelor voastre (εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν) și veți primi (λήμψεσθε) darul Sfântului Duh.

Tannehill afirmă că predica lui Petru din Ziua Cincizecimii este „una din predicile cele mai minuțios alcătuite din Fapte ... fățuită așa încât să fie convingătoare pentru audiența zugrăvită în narațiune".[70] Există paralele importante între predica lui Petru și propovăduirea lui Ioan Botezătorul și aceste paralele par să trădeze intenția lui Luca de a-l portretiza pe Petru ca succesorul lui Ioan în ce privește propovăduirea mesajului pocăinței.[71]

În versetul 38, pocăința și botezul în apă sunt prezentate ca fiind condiții pentru primirea Duhului Sfânt. Ele sunt menționate împreună, așa cum au putut fi găsite pentru prima oară în propovăduirea lui Ioan Botezătorul. Fiecare din cele două acțiuni cerute ascultătorilor lui Petru are de a face cu renunțarea la stilul lor de viață: μετανοέω descrie schimbarea inimii (părerea de rău pentru păcate, pocăința și îndepărtarea de acest mod de viață),[72] iar βαπτίζειν este acțiunea care zugrăvește în chip dramatic și vizibil schimbările lăuntrice produse (vezi, „spală-ți păcatele, chemând Numele Domnului" – F.A. 22.16).

70 R.C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. II, Minneapolis, Fortress Press, 1990, pag. 41.

71 Tannehill, *Narrative Unity*, p. 40 ș.m.d. Iată care sunt paralelele reperate de Tannehill: 1) legătura strânsă dintre pocăință și botez (Lc 3.3., F.A. 2.38); 2) întrebarea celor ce ascultau „Ce să facem?" (Lc 3.10, 12, 14; F.A. 2.37); 3) utilizarea apelativului „strâmb" (τὰ σκολιά - Lc 3.5, F.A. 2.40); 4) referirea la împătirea averii respectiv la a avea toate de obște (Lc 3.11, F.A. 2.44).

72 „μετανοέω", BAGD, p. 512.

Mai există și o a treia condiție – credința, care, implicit, este conținută în sintagma „în [ἐπί] numele lui Isus Hristos", sintagmă care definește botezul pocăinței de după Cincizecime, adică botezul creștinesc. Pentru Luca, credința stă atât la baza pocăinței cât și la baza botezului. În același timp, ea constituie temeiul în baza căruia Dumnezeu acționează curățind poporul Său de păcatele sale („le-a curățit inimile prin credință", 15.9 și cf. 26.18). Astfel, deși a lăsat-o neexprimată în 2.38, cu siguranță Luca înțelege credința ca fiind temeiul credinței și o condiție *sine qua non* pentru primirea iertării. Prin urmare, în teologia lui Luca, mai întâi vine credința, aceasta produce pocăință (μετάνοια) care la rândul ei, împreună cu botezul,[73] asigură iertarea noului convertit. Acest fapt îi permite lui Luca să vorbească despre iertarea păcatelor ca fiind rezultatul credinței (F.A. 15.9), al pocăinței (Lc 24.47 și F.A. 2.38), cât și al botezului (F.A. 2.38, 22.16).

În acest stadiu al analizei versetului 38 din capitolul 2, vom pune trei întrebări la care vom răspunde în detaliu mai târziu, după ce toate pasajele despre botezul în apă din Fapte vor fi analizate: a) *Este succesiunea pocăință-botezul în apă-primirea Duhului Sfânt normativă?;* b) *Care este punctul de vedere al lui Luca cu privire la relația temporală dintre botezul în apă și primirea Duhului Sfânt?* și c) *Este primirea Duhului Sfânt (botezul cu Duhul Sfânt) o condiție pentru a deveni creștin*?

a) *Caracterul normativ al succesiunii pocăință-botez-primirea Duhului Sfânt*. O analiză a pasajelor despre botez din Faptele Apostolilor ne arată că, fără excepție, condiția pocăinței și a credinței sunt necesare și obligatorii înainte ca cineva să primească Duhul Sfânt (8.12, 13; 9.11, 17; 10.43 ș.u. coroborat cu 15.7-9; 19.2 și, de asemenea, implicit în ἀκούσαντες din 19.5).[74] Nu același lucru poate fi spus despre botez. Cel puțin în cazul lui Corneliu (10.44-48) Duhul este dat înainte de botezul în apă, deși cazul lui Pavel poate fi similar (9.17). Apolo are „un duh înfocat" (ζέων τῷ πνεύματι) cu toate că nu

73 Raportul de coordonare a verbelor μετανοήσατε și βαπτισθήτω în 2.38 este un indiciu că iertarea păcatelor depinde în aceeași măsură de pocăință cât și de botez. Cf. μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, în Lc. 24.47. Vezi și C.K. Barrett, *Acts*, vol. I, p. 154.

74 O versiune mai lungă a relatării despre famenul etiopean conține atât marturisirea credinței de către famen (πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν, E 36 323 453 945 1739 1981 *pc* [it vgcl syh** mae Ir Cyp]) cât și precizarea că Duhul Sfânt S-a pogorât peste el (πνεῦμα ἅγιον ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον), A 36 323 453 945 1739 1981 *pc* l p [w syh**].

a cunoscut botezul creştin (18.25). Nu găsim decât două cazuri în care Luca ne prezintă succesiunea pocăinţă-botez-primirea Duhului Sfânt nealterată: este cazul ucenicilor din Efes (19.1-6) şi cel al samaritenilor (8.4-17). Dar şi aceste două texte sunt problematice, după cum vom vedea mai târziu. Toate acestea ne spun că, dacă Luca ar fi înţeles botezul ca fiind o condiţie pentru primirea Duhului Sfânt, cu siguranţă el a văzut în acest act o condiţie normală, dar nici pe departe o condiţie *sine qua non*.

b) *Relaţia temporală dintre botezul în apă şi botezul cu Duhul Sfânt*. Cu privire la această relaţie, Luca nu ne spune nimic în F.A. 2.38. Aşa cum afirmă Turner, textul nu indică deloc că ar fi necesară o întârziere a Duhului după ce condiţiile pentru primirea Lui au fost îndeplinite.[75] Pe de altă parte, textul nu spune nici că pocăinţa sau botezul ar rezulta *imediat* în primirea Duhului. Conjuncţia καί, care aici exprimă rezultat, nu sugerează caracterul imediat al pogorârii Duhului.[76] Uneori, timpul viitor al verbului λαμβάνω luat în contrast cu timpul aorist al verbului βαπτίζω, este luat ca un indiciu că Luca prescrie o perioadă considerabilă de timp între botezul în apă şi primirea Duhului Sfînt.[77] Deşi construcţia gramaticală face o distincţie în timp între cele două momente, relaţia temporală între botezul în apă şi botezul cu Duhul Sfânt nu este definită. Credem că este corect să afirmăm că F.A. 2.38 nu ne oferă nici o informaţie în baza căreia să stabilim o relaţie temporală între momentul botezului în apă şi cel al primirii Duhului. În acest verset, Luca nu intenţionează să spună mai mult decât că Duhul va fi dat celor care sunt deja convertiţi şi care s-au botezat.[78] Analiza pe care o vom face pasajelor relevante va

75 Turner, *Power from on High*, p. 358.

76 Pentru utilizarea conjuncţiei καί cu un imperativ, vezi BDF § 442.2.

77 S. Brown, „Water Baptism and Spirit-baptism in Luke-Acts", *ATR* 59, 1977, p. 144.

78 E. Schweizer, 'πνεῦμα', p. 412. Privitor la distincţia dintre botezul în apă şi primirea Duhului în F.A. 2.38, vezi: J.K. Parratt, „The Holy Spirit and Baptism. Part. I. The Gospels and the Acts of the Apostles", în *ExpTim* 78 (1966-67), p. 235; S. Brown, „Water Baptism", pp. 135-151; F. Bovon, *Luke the Theologian*, trad. din fraceză în engl. de K. McKinney, Allison Park, Pickwick Publications, 1987, p. 235; G. Haya-Prats, *L' Esprit force de l' eglise. Sa nature et son activité d' aprčs les Actes des Apôtres*, trad. J. Romero, în seria LD, 81, Paris, Cerf, 1975, pp. 136-138; J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology*, p. 267; J. Coppens, 'L' imposition des mains dans les Actes des Apôtres', în *Les Actes des Apôtres*, ed. de J. Kremer, în seria BETL 68, Gembloux, Leuven University Press, 1979, p. 429 ş. u.; M. Barth, *Die Taufe: ein Sakrament?*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1951, pp. 141-145.

confirma faptul că Luca nu prezintă în F.A. 2.38 o normă, ci mai degrabă subliniază suveranitatea divină în acţiunea de a conferi Duhul *ubi et quando visum est Deo*.[79]

c) *Este primirea Duhului Sfânt o condiţie necesară pentru a deveni creştin?* Credinţa, pocăinţa şi botezul în apă formează un complex de noţiuni care în mod convenţional este cunoscut sub denumirea de ***convertire-iniţiere*** în creştinism, credinţa şi pocăinţa aparţinând fazei convertirii, iar botezul fiind ritualul de iniţiere în creştinism. Pentru cei care privesc primirea Duhului ca ceva intrisec botezului în apă, F.A. 2.38 este un text care confirmă faptul că primirea Duhului constituie un element necesar al iniţierii cuiva în creştinism. Pentru aceştia, toate „situaţiile speciale" din pasajele despre botez din cartea Faptele Apostililor au fost interpretate ca atare în baza acestei presupoziţii. Trebuie spus însă răspicat că nu există nici o dovadă în F.A. 2.38 sau în vreun alt pasaj din Fapte că Luca ar înţelege botezul în apă ca pe un *locus* pentru primirea Duhului[80] sau că el ar privi botezul cu Duhul Sfânt ca o consecinţă automată a acestui ritual.[81] Funcţiunea distinctă a botezului în apă este indicată cu precizie: botezul se face „spre iertarea păcatelor."

Dacă Luca înţelege primirea Duhului ca având sau nu o funcţie iniţiatorie este o chestiune ce are de a face mai degrabă cu natura Duhului decât cu relaţia temporală dintre momentul botezului şi cel al primirii Duhului. Faptul că Luca ne prezintă în F.A. 2.38 cele două momente prin juxtapunere nu ne spune nimic despre funcţiunea Duhului. Dimpotrivă, contextul ne sugerează că promisiunea Duhului face trimitere la promisiunea din Ioel 2.28 şi că, astfel, se are în vedere o împuternicire profetică (Lc. 24.49, F.A. 1.4, 8; 2.33). Aşadar, chiar dacă am putea înţelege că versetul 38 din Fapte capitolul 2 leagă întrucâtva primirea Duhului Sfânt de compexul convertire-iniţiere, nu

79 E. Schweizer, „πνεῦμα", p. 414.

80 Beasley-Murray, *Baptism*, p. 108. R.N. Longenecker, *Acts*, p. 283, pentru care Duhul este „o consecinţă naturală a pocăinţei şi a botezului", cuvinte care denotă un automatism; F.F. Bruce, *Acts*, p. 77; W.F. Flemington, *Doctrine*, p. 50; E. Haenchen, *The Acts*, pp. 184, 187; G.T. Montague, *Christian Initiation*, p. 30; R.E.O. White, *Initiation*, pp. 199-200; Lampe, *Seal*, p. 33; Turner, *Power from on High*, p. 359, 369.

81 În Lc 3.21, în descrierea botezului lui Isus, timpul celor două participii sugerează scurgerea unei perioade de timp (este adevărat, nu foarte îndelungată) între botezul în apă şi primirea Duhului de către Isus: „După ce Isus a fost botezat [βαπτισθέντος, part. aorist] şi pe când se ruga [προσευχομένου, part. prezent], cerul s-a deschis şi Duhul Sfânt a coborât peste el ..." (traducere personală).

putem înțelege deloc din el că rolul Duhului Sfânt este unul de inițiere în creștinism.

5.2. Fapte 8.4-25: „Cincizecimea din Samaria"

Capitolul 8 din Fapte îl prezintă pe Filip predicând Cuvântul în Samaria și botezând pe noii convertiți. Când biserica din Ierusalim a auzit că „Samaria a primit Cuvântul lui Dumnezeu", a trimis pe Petru și pe Ioan să se edifice la fața locului asupra acestei reușite acțiuni misionare. Auzind că Duhul nu se pogorâse încă peste nici unul din noii convertiți și că „fuseseră numai botezați în Numele Domnului Isus", cei doi apostoli „s-au rugat pentru ei ca să primească Duhul Sfânt". Vom începe analiza acestei pericope prin prezentarea, mai întâi, a acelor aspecte care sunt cu totul clare.

În primul rând, este clar că Duhul Sfânt a fost dat samaritenilor *prin punerea mâinilor* și nu prin vreun alt mijloc. Cei doi apostoli „au pus mâinile peste ei și aceia au primit Duhul Sfânt" (8.17). Luca repetă această informație în versetul următor: „... a văzut Simon că Duhul Sfânt era dat prin punerea mâinilor apostolilor" (8.18).

În al doilea rând, este foarte clar faptul că ceea ce a fost dat samaritenilor nu a fost doar o manifestare a Duhului, ci Duhul Însuși. Argumentul că forma nearticulată „Duh Sfânt" (πνεῦμα ἅγιον - v. 15, 17) este un indiciu că Luca are în vedere doar „harisme ale Duhului" nu este întemeiat.[82] Așa cum demonstrează și J.D.G. Dunn, Luca utilizează forma nearticulată a sintagmei și forma articulată „Duhul Sfânt" (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) interschimbabil, fără ca vreuna din aceste forme să aibă vreo semnificație teologică.[83]

În al treilea rând, Duhul Sfânt a fost dat samaritenilor prin intermediul unor persoane care au posedat deja darul Sfântului Duh (cf. F.A. 2.2-4).

În al patrulea rând, primirea Duhului de către samariteni a fost

82 Punct de vedere susținut de Beasley-Murray, *Baptism*, p. 118 ș.u.; N. Turner, *Grammatical Insights into the New Testament*, p. 19; M. Gourgues, „Esprit des commencements et esprit des prolongements dans les Actes. Note sur la <<Pentecôte des samaritains>> (Act., VIII, 5-25)", în *RB* 93, 1986, pp. 376-385; David J. Williams, *Acts*, în NIBC, 1985, p. 156. Cf. de asemenea J.E.L. Oulton, „The Holy Spirit, Baptism, and Laying on of Hands in Acts", pp. 238 ș.u.

83 Toate aparițiile acestei sintagme în Faptele Apostolilor sunt prezentate și analizate de Dunn în *Baptism*, pp. 68-70.

atestată prin manifestări supranaturale perceptibile. Acestea nu sunt descrise, ci doar se face aluzie la ele în v. 18: Simon „a văzut" că Duhul Sfânt a fost dat prin punerea mâinilor. Afirmația lui Haenchen că semnul după care a recunoscut Simon pogorârea Duhului a fost vorbirea în limbi este, probabil, corectă.[84]

În al cincilea rând, există o perioadă de timp considerabilă între convertirea/botezul samaritenilor și primirea Duhului Sfânt de către aceștia. Faptul acesta face foarte improbabilă ideea că, în înțelegerea lui Luca, Duhul Sfânt este agentul mântuirii (*Mittel der Erretung*) sau „ceea ce îl face pe cineva creștin". Motivul pentru acest *hiatus* a fost explicat în mai multe feluri și constituie subiectul celor mai multe dezbateri teologice pe marginea acestei pericope.

5.2.1. Explicații ale separării în timp a pogorârii Duhului de botezul în apă

Diversele încercări de a explica separarea în timp a momentului primirii Duhului de evenimentul botezului în apă în F.A. 8.4-25 pot fi clasificate după cum urmează:

5.2.1.1. Explicații ale specialiștilor în critica surselor

Conform explicațiilor din această categorie, în această pericopă Luca nu relatează neapărat fapte reale. El a adaptat relatările originale ori prin contopirea a două surse originale independente una de cealaltă, ori prin „înflorirea" relatării originale.[85] Într-un studiu recent,[86] P.L. Dickerson clasifică întreaga discuție pe marginea surselor care stau la baza acestui pasaj biblic în șase genuri de argumentări:

1) În opinia lui Bauernfeind,[87] Luca a combinat o sursă orală despre activitatea misionară a lui Filip cu o altă sursă care descria confruntarea dintre Simon Petru și Simon Magul. Conecția dintre Filip și Simon Magul este artificială, fiind făcută de Luca. Bauernfeind

84 Haenchen, *Acts*, p. 304; Wendt, *op. cit.*, p. 157. Cf. de asemenea Zahn, *op. cit.*, p. 287. Prezența manifestărilor supranaturale este negată de J. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, în seria AB, New York, Doubleday, 1998, p. 406.

85 M. Dibelius, *Studies*, p. 17; H. Conzelmann, *Acts*, trad. în engl. din 1987, p. 62 ș.u.; Haenchen, *Acts*, p. 307 ș.u.; E. Käsemann, „The Disciples of John the Baptist in Ephesus" în *Essays on the New Testament Themes*, p. 165 ș.u.; J.M. Hull, *Hellenistic Magic*, p. 6; H. Küng, „Confirmation as the Completion of Baptism', p. 80.

86 P.L. Dickerson, 'The Sources of the Account of the Mission to Samaria in Acts 8:5-25', în *NovT* 39/3 (1997), pp. 210-234.

87 O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte*, p. 124 ș.u.; Același punct de vedere este susținut și de Behm, *Die Handauflegung*, p. 24 ș.u.

pretinde că, într-o versiune mai veche, Simon a vrut să cumpere darul de a vindeca, nu darul de a transmite Duhul Sfânt prin punerea mâinilor.[88]

2) Un punct de vedere asemănător este susținut de Waitz și Koch care afirmă că sursa originală a pericopei îi are ca protagoniști pe Petru și pe Simon Magul. Luca l-a „introdus clandestin" pe Filip în povestire întrucât, conform relatării din 8.1, apostolii rămăseseră în Ierusalim.[89]

3) Barrett sugerează posibilitatea ca Luca să fi folosit patru surse, una în 5-8, alta în 9-13, a treia în 14-17 și o a patra sursă în 18-24.[90] În opinia lui, legătura dintre Filip și Simon Magul a fost creată artificial de Luca.[91]

4) Opinia că la baza relatării lui Luca a stat o tradiție în care Filip era deja asociat cu Simon Magul este susținută de către Welhausen și Haenchen.[92] În opinia lui Haenchen, tradiția prelucană s-a dezvoltat în două stagii: primul nivel al tradiției a relatat despre succesul misiunii lui Filip în Samaria și despre convertirea lui Simon, iar cel de-al doilea despre încercarea lui Simon de a cumpăra puteri miraculoase de la Filip. Introducerea în narațiune a lui Petru este artificială și este opera lui Luca.

5) Lüdemann este de acord cu Haenchen că Luca a fost cel care l-a introdus pe Petru în scenă, și afirmă că Luca s-a folosit de o sursă care conținea numai un nivel al tradiției care relata atât despre succesul activității misionare a lui Filip cât și desspre conflictul evanghelistului cu Simon.[93]

6) Conzelmann susține existența a trei nivele ale tradiției. Primul a relatat despre misiunea încununată de succes a lui Filip, al doilea este

88 *Die Apostelgeschichte*, p. 125.

89 H. Waitz, „Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte 8.5-40", în *ZNW* 7, 1906, p. 340-355; D.-A. Koch, „Geistbesitz, Geistverleihung und Wundermacht: Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion in Act 8.5-25", în *ZNW* 77, 1986, pp. 64-82.

90 C.K. Barratt, „Light on the Holy Spirit from Simon Magus (Acts 8.4-25)", în volumul editat de J. Kremer, *Les Actes des Apôtres*, p. 284; la fel în *Acts*, vol. I, p. 398 ș.u.

91 „Light on the Holy Spirit", p. 283 ș.u.

92 J. Welhausen, *Kritische Analyse der Apostelgeschichte*, în seria AGG 15, Berlin, Weidmann, 1914, p. 15; E. Haenchen, *The Acts*, pp. 306-308.

93 G. Lüdemann, *Early Christianity According to the Traditions in Acts*, London, SCM Press, 1989, pp. 93-102. Vezi, de asemenea, și C.R. Matthews, „Philip and Simon, Luke and Peter: A Lukan Sequel and its Intertextual Success", în *SBL 1992 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press, 1992.

o combinație a două tradiții despre Filip și Simon, iar al treilea este rezultatul unei alte combinații de tradiții care relatau despre cercul eleniștilor și al celor doisprezece apostoli.[94]

Cu excepția lui Lüdemann, toți ceilalți critici susțin că în tradițiile prelucane Filip nu a avut nici o legătură cu Simon. Cei care susțin că tradiția orală originară relatează despre Petru și Simon Magul afirmă că Luca este cel care a creat legătura artificială între Filip și Simon. Dar introducerea lui Filip într-o narațiune care relatează despre Petru este mai puțin probabilă, întrucât este greu de imaginat la ce ar ajuta o astfel de inserțiune, Filip fiind un personaj șters în comparație cu Petru. Este mult mai plauzibilă introducerea lui Petru într-o tradiție despre Filip, fiindcă o astfel de inserțiune ar sluji scopurilor de natură teologică pe care le are Luca. Acest punct de vedere este susținut de erudiți cum ar fi Käsemann și Haenchen.

Conform celor susținute de E. Käsemann, motivul pe care l-a avut Luca pentru a separa botezul în apă de botezul cu Duhul Sfânt este de natură eshatologică; intenția evanghelistului este de a arăta că biserica este ceea ce el numește *una sancta apostolica*, clădită pe autoritatea apostolică și condusă de această autoritate centrală cu sediul în Ierusalim. Pentru a zugrăvi biserica în felul acesta, Luca trebuia să aducă misiunea „deficitară" (a se citi „incompletă") a lui Filip sub autoritatea apostolică. Astfel, punerea mâinilor de către apostoli peste samariteni este invenția lui Luca prin care el îi creditează pe apostoli cu introducerea (sau , primirea) samaritenilor în biserică, completând astfel misiunea lui Filip.[95] Dar alte narațiuni din Faptele Apostolilor, cum ar fi 8.26-40, 9.1-19, 11.19-24, 18.24-28, nu spun nimic despre interesul pe care îl are Luca de a sublinia ideea de *una sancta apostolica*. Cel mult, intenția lui Luca este aceea de a arăta că aceste grupuri au avut o legătură cu Ierusalimul.

Conform celor susținute de Haenchen, motivele pe care le-a avut Luca de a modifica sursele originale de care a dispus au fost de natură teologică. Intenția de bază a evanghelistului a fost aceea de „a descrie superioritatea miracolelor săvârșite de creștini față de practicile magice din zilele acelea și de a prezenta antiteza care există între puterea lui Dumnezeu și ocultele forțe demonice."[96] Dar întrucât „nu

94 H. Conzelmann, *Acts*, p. 64.

95 E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, pp. 145-148; *New Testament Questions for Today*, pp. 236-259.

96 E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, ediția 1971, p. 307 ș.u.

vindecările şi exorcizările sunt zestrea supremă care defineşte superioritatea Bisericii faţă de religiile păgâne", spune Haenchen, Luca a trebuit să-l aducă pe scena de la Samaria pe Petru şi, astfel, să modifice naraţiunea aşa încât: 1) Simon nu încearcă să cumpere puterile miraculoase ale lui Filip, ci puterea lui Petru de a transmite Duhul Sfânt; 2) Duhul îi este prezentat lui Simon Magul ca „un fenomen demonstrabil", Luca dându-i „forma unui Duh ecstatic". Conform tezei lui Haenchen, rezultatul final al activităţii redacţionale a lui Luca este că el separă Duhul de botez:

> Luca nu a făcut nici mai mult nici mai puţin de a lua combinaţia botez-punerea mâinilor-primirea Duhului Sfânt, combinaţie care în crezul şi practica celor din vremea lui a constituit un întreg indisolubil, şi a împărţit acest întreg între Filip şi apostoli, aşa încât cel dintâi a primit partea de început (adică botezul, n.tr.) iar cei de pe urmă au primit partea finală a acestui întreg. Luca nu recurge nici la punerea mâinilor de către Filip şi nici la rebotezarea noilor convertiţi de către Apostoli.[97]

Separarea botezului cu Duhul Sfânt de botezul în apă este privită de Haenchen ca un simplu efect secundar, ca un rezultat neaşteptat al modificării neinspirate a textului.

Este demn de remarcat faptul că şi Barrett, care acceptă (ce-i drept, cu reţinere) explicaţiile oferite de specialiştii în critica surselor, recunoaşte că fundamentul acestora este destul de şubred:

> Ce surse a folosit Luca? Cum le-a combinat? Care este valoarea lor istorică şi în ce măsură a fost păstrată sau pierdută valoarea istorică a documentelor originale în procesul redactării? Acestea sunt întrebări la care nu găsim un răspuns sigur şi cei care dau un răspuns trebuie să recunoască faptul că ei nu fac decât să-şi exprime o simplă opinie, chiar şi atunci când opinia lor se bazează pe observaţie şi probabilitate.[98]

Barrett mai recunoaşte şi faptul că explicaţiile care vin din domeniul „criticii surselor" au la bază şi ideea preconceputâ că primirea Duhului Sfânt constituie parte integrantă a botezului în apă:

> Ceea ce constituie problema principală în Fapte 8 este tocmai separarea punerii mâinilor de botez şi asocierea primirii Duhului cu punerea mâinilor, nu cu botezul. Unii sunt ispitiţi să rezolve această problemă prin a spune că datele incomplete de care dispunem sunt rezultatul modificărilor drastice efectuate de Luca pe text ... Acest punct de vedere poate fi corect, dar este important să reţinem că nu este şi nu poate fi mai mult decât o opinie a cărei valabilitate nu poate fi demonstrată.[99]

97 E. Haenchen, *op. cit.*, p. 307, ş.u.

98 „Light on the Holy Spirit" , p. 283.

Fără a intra în toate detaliile dezbaterii, iată care sunt principalele argumente prin care s-a demonstrat invaliditatea explicaţiilor oferite de specialiştii în critica surselor: 1) Conform acestor explicaţii, Luca este un redactor neîndemânatic şi iresponsabil, incapabil de a-şi fasona materialul fără a-şi contrazice propria sa pneumatologie.[100] 2) Faptul că Filip nu mai apare în această relatare după versetul 13 nu este o dovadă că Luca a utilizat două surse. Este caracteristic stilului lui Luca să se concentreze asupra personajului principal (personajelor principale), odată ce acestea au fost introduse în naraţiune.[101] 3) Aşa cum se prezintă el acum, textul nu prea prezintă urme incontestabile de combinare a două sau mai multe surse independente.[102] 4) Chiar dacă semnele activităţii redacţionale a lui Luca se regăsesc în text, materialul literar bine închegat care ne stă la îndemână poate fi înţeles cel mai bine ca o adaptare pe care o face evanghelistul unui material original tot atât de unitar şi omogen.[103]

5.2.1.2. Nu Duhul însuşi, ci harismele lui

O a doua încercare de a explica acest *hiatus* între botezul în apă şi primirea Duhului Sfânt de către samariteni neagă, de fapt, existenţa unei perioade de timp între cele două momente. Se susţine că samaritenii au primit Duhul Sfânt la botez (dovada acestui fapt fiind 'bucuria' menţionată în versetul 8), iar punerea mâinilor nu a transmis decât nişte harisme (daruri spirituale/manifestări) ale Duhului.[104] Manifestările supranaturale au fost necesare datorită situaţiei speciale a samaritenilor. Aceştia au fost priviţi ca o grupare schismatică şi eretică şi care trebuia adusă la unitate şi părtăşie cu biserica din

99 „*Light on hte Holy Spirit*", p. 284.

100 Punct de vedere susţinut de M. Turner, „Luke and the Spirit", p. 161; *Power from on High*, p. 362; R. Menzies, *Development*, p. 249 ş.u.

101 Exemple în Dunn, *Baptism*, p. 60.

102 F.S. Spencer, *The Portrait of Philip in Acts: A Study of Roles and Relations*, în seria JSNTS 67, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, p. 31.

103 R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 2 vol., în seria EKKNT 5/1, 2; Zürich, Benzinger sau Nuekirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1986, vol. I, p. 271; Spencer, *Portrait*, p. 30 ş.u.

104 J. Calvin, *The Acts of the Apostles*, p. 236. Vezi de asemenea autorii listaţi în următoarea notă de subsol.

Ierusalim. Argumentul oferit de cei care susţin acest punct de vedere este că forma nearticulată „Duh Sfânt" (πνεῦμα ἅγιον) se referă la „harismele Duhului", nu la Duhul Însuşi.[105] Dar, aşa cum corect afirmă şi Dunn, „nu putem face o distincţie prea categorică între τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον şi πνεῦμα ἅγιον". Ambele forme se referă la Duhul Sfânt plus harismele lui, nu numai la harisme.[106] Că la Duhul Sfânt se gândeşte Luca atunci când utilizează forma nearticulată reiese atât din versetul 18, unde apare forma articulată τὸ πνεῦμα, cât şi din utilizarea verbului ἐπιπίπτειν. Ca să facem uz de exprimarea plastică a lui A.J. Mason, „Duhul Sfânt este cel care se pogoară peste oameni, nu darurile lui, indiferent dacă acestea au un substrat moral sau sunt de natură miraculoasă ...".[107] Beasley-Murray admite că „această interpretare nu are argumente solide".[108]

5.2.1.3. O prerogativă a apostolilor?

O altă explicaţie vorbeşte despre aşa-zisul eşec a lui Filip de a transmite samaritenilor Duhul Sfânt. Susţinătorii acestui punct de vedere consideră că transmiterea Duhului Sfânt prin punerea mâinilor este o prerogativă a apostolilor.[109] Dar Luca nu împărtăşeşte acest punc de vedere. El relatează cum „un anumit ucenic", pe nume Anania, şi-a pus mâinile peste Saul ca să primească Duhul Sfânt (9.10, 17). Dietrich afirmă că Fapte 8.14-17 are la bază o tradiţie timpurie care provine din Ierusalim şi care se referă la repartizarea mai multor feluri de

105 Beasley-Murray, *Baptism*, p. 119. Beasley-Murray consideră că şi în Lc. 11.13, ca în textul nostru din Fapte 8, forma nearticulată πνεῦμα ἅγιον se referă în primul rând la „harismele Duhului". Cf. de asemenea, J.E.L. Oulton, „The Holy Spirit, Baptism, and the Laying on of Hands in Acts", *ExpTim* 66 (1955), p. 238; M. Gourgues, „Esprit des commencements et esprit des prolongements dans les Actes. Notes sur la <<Pentecôte des Samaritains>> (Act., VIII, 5-25)", în *RB* 93 (1986), pp. 376-385. In opinia lui Gourgues, manifestările supranaturale care au avut la Samaria, ca cele din 19.6, de altfel, au fost necesare pentru a „valida" o comunitate creştină înfiinţată de cineva din afara cercului celor doisprezece apostoli (p. 385).

106 Dunn, *Baptism*, p. 56.

107 A.J. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism*, p. 23, n. 3.

108 Beasley-Murray, *Baptism*, p. 119.

109 A.J. Mason, *Relation of Confirmation to Baptism*, p. 23; Chase, *Confirmation in the Apostolic Age*, p. 26; Lowther Clarke, „The Laying on of Hands in the New Testament", în *Confirmation or the Laying on of Hands*, p. 8; M. Dibelius, *Studies*, p. 17; N. Adler, *Taufe und Handauflegung*, 97; Kirsopp Lake, *Beginnings*, vol. IV, pp. 92-93 şi vol. V, p. 53; B. Neunheuser, *Baptism and Confirmation* (1964), p. 44. Pentru o listă cu alţi autori care consideră că trasmiterea Duhului este o prerogativă apostolică, vezi Dunn, *Baptism*, p. 58, nota 14.

competenţe legate de slujirea în biserică (*Kompetenzverteilung*). În opinia lui Dietrich, această tradiţie a atribuit apostolilor autoritatea exclusivă de a transmite Duhul Sfânt.[110] Pe lângă argumentele prezentate mai sus împotriva explicaţiilor aduse de specialiştii în 'critica surselor', argumente valabile şi acum când facem analiza critică a poziţiei lui Dietrich, mai trebuie adăugată şi observaţia că teza lui Dietrich are implicaţii anacronice. Capitolul 8 din Fapte nu poate fi considerat ca fiind un specimen de *Frühkatholizismus*, întrucât dovezile pe care le avem în Noul Testament, în special cele care ne parvin din epistolele pauline a căror paternitate nu este disputată, arată că instituţionalizarea slujbelor în biserică nu a existat înainte de sfârşitul primului secol creştin.[111] Punctul de vedere susţinut de Lampe, şi anume că Anania a fost rânduit de Dumnezeu ca să fie un apostol doar pentru această ocazie unică, nu este convingător.[112] A fost deja criticat de Dunn care corect afirmă că a lărgi sensul cuvântului de „apostol", aşa cum face Lampe, „înseamnă cu siguranţă a distruge chiar ideile pe care termenii «apostol» şi «confirmare apostolică» le protejează".[113]

5.2.1.4. O situaţie de excepţie

Lampe afirmă că episodul din Samaria ne oferă una din puţinele excepţii de la situaţiile normale din cartea Faptelor, unde primirea Duhului este de regulă asociată cu botezul în apă. În opinia lui Lampe, toate excepţiile au loc în momente cruciale ale activităţii misionare a bisericii primare. În pericopa supusă analizei noastre, Duhul Sfânt ar fi fost oprit în mod providenţial să se pogoare peste samaritenii care au crezut şi s-au botezat, până când vor veni reprezentanţii bisericii din Ierusalim care îi vor asigura pe noii convertiţi ai acestei minorităţi marginalizate că şi ei sunt acceptaţi ca membri ai Bisericii.[114] În ce priveşte punerea mâinilor, Lampe afirmă:

110 W. Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften*, în seria BWANT 94, 1972, pp. 247-251.

111 Barrett, „Light from the Holy Spirit", p. 293; Spencer, *Portrait*, p. 218 ş.u.

112 Lampe, *The Seal*, pp. 68, 72.

113 Dunn, *Baptism*, p. 58 ş.u.

114 Lampe, *Seal*, pp. 70-72. Alţi autori care împărtăşesc acest punct de vedere sunt: H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, London, 1961, p. 218; F.D. Brunner, *A Theology of the Holy Spirit*, p. 175; F.F. Bruce, *Acts*, p. 182 ş.urm.; C.S.C. Williams, *Acts*, p. 116; J.E.L. Oulton, „Holy Spirit, Baptism and the Laying on of Hands in Acts", *ExpTim* 66, p. 239.

> Punerea mâinilor este atunci un semn de părtăşie şi solidaritate; numai în plan secundar este şi un simbol al primirii Duhului Sfânt; devine un astfel de simbol numai în virtutea faptului că este mai întâi un gest de încorporare [a noilor convertiţi, n.tr.] în Biserica condusă de Duhul.[115]

Prezentăm mai jos câteva argumente care vor pune în lumină şubrezenia acestei teze:

1) Teoria nu arată de ce, în momente tot atât de cruciale ca şi acesta (F.A. 8.26 ş.u.; 9.17 ş.u.; 18.24 ş.u.; 19.1-6), nu intervine nici un reprezentant al bisericii din Ierusalim.[116]

2) Convertirea Neamurilor din capitolul 10 nu a fost mai puţin importantă decât convertirea celor din Samaria şi, cu toate acestea, Duhul Sfânt nu a aşteptat până când un apostol îşi va pune mâinile peste cei ce au crezut (10.44).

3) Felul în care Luca descrie evenimentele din Antiohia (F.A. 11.22-24), ne arată că legătura cu Ierusalimul s-ar fi putut face şi în Samaria fără ca transmiterea Duhului Sfânt să-i fi fost atribuită unui reprezentant al Ierusalimului.

4) Interpretarea punerii mâinilor de către Lampe ca „un semn al încorporării în biserică" este greşită, întrucât ea minimalizează rolul pe care îl atribuie Luca gestului. Luca prezintă într-un mod foarte clar primirea Duhului Sfânt şi manifestările supranaturale care au însoţit Duhul ca fiind rezultatul punerii mâinilor (8.17-19). Una dintre implicaţiile interpretării gestului de către Lampe este că, indiferent care este ritualul prin care cineva este încorporat în biserică (fie acesta botezul, punerea mâinilor, miruirea, semnul crucii etc.), acel ritual va conferi Duhul Sfânt. Întrucât botezul în apă este ritualul obişnuit de încorporare în biserică, botezul cu Duhul Sfânt trebuie privit ca fiind inerent acestui ritual. Acesta, însă, nu reprezintă punctul de vedere al lui Luca, fiindcă el separă cu regularitate Duhul de botezul în apă.[117]

5.2.1.5. Două tipuri de botez creştin

O explicaţie interesantă este oferită de M. Quesnel[118] care afirmă că, pe lângă botezul lui Ioan, Luca a cunoscut alte două ritualuri de

115 Lampe, *Seal*, p. 70.

116 Printre cei care ridică această întrebare sunt: Beasley-Murray, *Baptism*, pp. 117-118; Dunn, *Baptism*, pp. 62-63; R. Menzies, *Development*, pp. 250-251.

117 R. Menzies, *Development*, p. 250; S. Brown, '„Water Baptism" and „Spirit Baptism" in Luke-Acts', *ATR* 59, pp. 143-144.

118 M. Quesnel, *Baptisés dans l' Esprit*, Paris, Cerf, 1985, pp. 55-78.

încorporare a noilor convertiţi în biserică: unul este botezul „în Numele lui Isus Hristos" (ἐν/ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ), administrat de către apostoli în Ziua Cincizecimii (2.38, 41) şi de Petru la Cezarea (10.48). Acest tip de botez are ca rezultat primirea Duhului, deşi la Cezarea Duhul Sfânt s-a pogorât înainte de botezul în apă. Celălalt botez este „în Numele Domnului Isus" (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) şi a fost înfăptuit de creştini care nu au avut rang apostolic, cum ar fi Filip în Samaria (8.16) sau de nişte credincioşi anonimi în Efes (19.5). Botezul εἰς τὸ ὄνομα este un botez „întru unirea cu Hristos" şi este un ritual elenisto-paulin, neavând legătură cu Duhul profetic, aşa cum se vede foarte clar din F.A. 8.16. Conform celor susţinute de Quesnel, eleniştii au avut reţineri cu privire la „Duhul profeţiei" şi din această cauză au creat acest ritual „întru unirea cu Hristos", ritual care nu invocă pogorârea Duhului şi de la care nu se aşteaptă vreo manifestare harismatică a Duhului. Pe parcursul evoluţiei acestui ritual, undeva într-o perioadă postpaulină dar prelucană,[119] la botezul elenisto-paulin a fost adăugat gestul punerii mâinilor, cu scopul de a atrage pogorârea Duhului. Este însă greu de înţeles de ce Luca, aşa cum afirmă Quesnel, ca unul care a îmbrăţişat forma mai veche de botez (ἐπί/ἐν), preia această tradiţie orală care armonizează cele două forme de botez. Este mult mai plauzibil că Luca a cunoscut un singur tip de botez la care s-a referit folosindu-se în egală măsură atât de prepoziţiile „în" (ἐπί/ἐν) cât şi de prepoziţia „întru" (εἰς).[120]

5.2.1.6. O explicaţie din partea specialiştilor în critica naraţiunii

F.S. Spencer explică separarea în timp a botezului cu Duhul Sfânt de botezul în apă al samaritenilor ca un rezultat al intenţiei lui Luca de a prezenta pe Filip ca fiind „premergătorul" lui Petru, întocmai cum în Evanghelia după Luca Ioan Botezătorul a fost „premergătorul" lui Isus. Cei care îndeplinesc rolul de „premergători" au impuse anumite limite, lucrarea lor rămânând să fie finalizată de cei care îndeplinesc rolul de „săvârşitori". În cazul de faţă, aşa cum ceea ce a început Ioan Botezătorul a fost dus la îndeplinire de Isus, tot aşa ceea ce începe Filip în Samaria este dus la îndeplinire de apostolul Petru. Filip botează în apă, fiind de resortul lui Petru să finalizeze lucrarea evanghelistului prin atragerea Duhului Sfânt asupra samaritenilor. Tandemul

119 M. Quesnel, *op. cit.*, cap. 7.

120 Pentru o critică detaliată a tezei lui Quesnel, vezi Turner, *Power*, pp. 369-371. Cf. de asemenea C.K. Barrett, *Acts*, vol. I, p. 411.

„premergător-săvârşitor" mai apare încă o dată în Faptele Apostolilor în activitatea lui Apolo şi a lui Pavel în Efes.[121] Spaţiul nu ne permite să discutăm în detaliu modelul „premergător-săvârşitor". Trebuie spus, însă, că paralela pe care o face Spencer între perechile Ioan/Isus şi Filip/Petru este pe alocuri neconvingătoare.[122] Luca nu-l prezintă pe Filip ca pe unul care pregăteşte în mod conştient misiunea lui Petru, aşa cum Ioan Botezătorul a pregătit-o pe cea a lui Isus. Şi nici nu avem aici o situaţie în care misiunea lui Filip se încheie brusc la întâlnirea cu Petru în Samaria (cf. 8.26-40; 21.8). Modelul „premergător-săvârşitor" ne oferă o descriere literară a structurii naraţiunii dar problema de natură istorică a aşa-zisului eşec a lui Filip de a transmite Duhul nu poate fi rezolvată la nivelul unei simple analize literare.[123]

5.2.1.7. Samaritenii nu erau încă creştini

În fine, o încercare ingenioasă de a explica separarea în timp a momentului primirii Duhul Sfânt de către samariteni de botezul lor în apă a fost făcută de James Dunn. Spre deosebire de cei mai mulţi exegeţi care consideră informaţiile din versetele 4-13 indisputabile şi pun într-o discuţie contradictorie afirmaţiile din versetele 14-24, în opinia lui Dunn, cheia care ne ajută să dezlegăm „enigma de la Samaria" se găseşte tocmai în versetele 4-13. Dunn arată două motive pentru care nu ar trebui să ne preocupe decalajul în timp dintre botezul în apă al samaritenilor şi momentul în care aceştia au primit Duhul Sfânt: 1) În primul rând, botezul în apă, spune Dunn, nu transmite Duhul Sfânt celui ce se botează,[124] iar 2) în al doilea rând elementul care este esenţial la încorporarea cuiva în biserică este Duhul, nu ritualul.[125] Tot el spune că „ceea ce îl face pe cineva creştin este darul

121 Spencer, *Portrait*, pp. 211-241, în special p. 231 ş.u. Înainte ca Spencer să-şi fi publicat teza, o relaţie similară între Filip şi Petru, una de tip „iniţiator-controlor", a fost propusă de Tannehill, însă fără ca acesta din urmă să considere că relaţia dintre Ioan Botezătorul şi Isus ar putea constitui un precedent – *Narrative Unity*, vol. II, pp. 102-112.

122 Vezi în special punctele enumerate în *Portrait*, p. 231 ş.u.

123 O altă încercare de a utiliza modelul „premergător-săvârşitor", cu aceleaşi rezultate neconvingătoare, a fost făcută recent de J.B. Green în studiul 'From „John's Baptism" to „Baptism in the Name of the Lord Jesus": The Significance of Baptism in Luke-Acts', într-o compilaţie de lucrări despre botez, redactată de S.E. Porter şi A.R. Cross, intitulată *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O. White*, în seria JSNTS 171, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, pp. 157-172.

124 Dunn, *Baptism*, pp. 99, 100, 101, 102.

125 *Ibid.*, pp. 91, 92.

Duhului",[126] botezul fiind cel mult ocazia primirii lui.[127] În opinia lui Dunn, sunt patru argumente care confirmă faptul că noii convertiţi din Samaria nu au fost creştini înainte de sosirea celor doi apostoli: a) Mesajul lui Filip a fost înţeles greşit de către samariteni, ca anunţând instaurarea celei de-a doua împărăţii în care Mesia, sau Tahebul, va zdrobi pe toţi duşmanii lui Israel şi îi va ridica la loc de cinste pe samariteni. Faptul că Filip L-a predicat simplu pe Hristos (ὁ χριστός), adică pe „Mesia aşa cum a fost el înţeles şi aşteptat încă din perioada precreştină" i-a făcut pe samariteni să înţeleagă că Isus a fost Tahebul aşteptat de ei.[128] b) Luca îi zugrăveşte pe samariteni ca fiind un popor superstiţios cu o aplecare neobişnuită spre supranatural şi fără discernământ în chestiuni ce ţin de religie, spune Dunn. „Valul de emoţii care a cuprins masele", val stârnit de Simon Magul, a fost fructificat de Filip. Reacţia samaritenilor la mesajul acestuia din urmă a fost „mânată de aceleaşi motive şi de aceeaşi calitate şi profunzime ca reacţia pe care au avut-o la vrăjitoriile lui Simon". Acelaşi verb προσέχειν, *a lua aminte*, este utilizat în ambele situaţii, în versetele 6 şi 11. c) Bazat pe versetul 12, Dunn susţine că credinţa samaritenilor a fost „în ceea ce spune Filip" (τῷ Φιλίππῳ), nu în Domnul (ἐπι τὸν κύριον). Utilizarea dativului cu verbul „a crede" (πιστεύειν), afirmă el, nu spune mai mult decât că samaritenii au fost de acord că ceea ce spune Filip este acceptabil; nu putem înţelege nicidecum că ei s-ar fi întors la Dumnezeu.[129] d) Făcând o analogie între credinţa şi botezul lui Simon Magul şi credinţa şi botezul samaritenilor, Dunn conclude că, înainte de sosirea celor doi apostoli la Samaria, toţi samaritenii au fost creştini „doar de formă".[130]

126 *Ibid.*, pp. 68, 93, 94.

127 *Ibid.*, p. 97. Ideea este împărtăşită şi de Lampe, *God as Spirit*, p. 196.

128 Dunn, *Baptism*, pp. 63-64.

129 *Ibid.*, p. 65.

130 *Ibid.*, pp. 65-66. Într-un articol recent, „Baptism in the Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship on Luke-Acts", în *JPT* 3, 1993, pp. 3-27, Dunn adoptă o poziţie mai moderată afirmând că, datorită stilului prea succint al naraţiunii, nu putem cunoaşte motivele pentru care Duhul a întârziat să se pogoare asupra samaritenilor. Luca a ales să ne spună doar ceea ce a fost important, şi anume, că venirea Duhului a fost amânată. „Dincolo de această informaţie", spune Dunn, „fiecare cercetător, indiferent în care tabără s-ar afla, nu poate decât să facă speculaţii, să ghicească" (p. 10). Vezi, de asemenea şi pp. 24-25. S-ar putea ca aceste cuvinte să denote o recunoaştere indirectă că argumentele folosite în primul său tratat sunt speculative, dar până acum Dunn nu s-a dezis oficial de poziţia pe care a avut-o iniţial.

În ceea ce urmează vom face pe scurt o analiză critică a argumentelor lui Dunn: a) Afirmația lui că samaritenii ar fi înțeles greșit mesajul lui Filip nu are nici un suport în relatarea lui Luca. Contrar afirmației lui Dunn, Luca folosește și în alte pasaje termenul ὁ Χριστός *simpliciter* (fără Isus) pentru a-L descrie pe Hristos în lumina morții și a învierii Sale (2.31, 36; 3.18; 17.3; 26.23). Așa cum afirmă M. Turner, termenul trebuie înțeles ca însumând întreg conținutul kerigmei.[131] Luca afirmă clar că Samaria nu a primit nimic altceva decât „Cuvântul lui Dumnezeu" (8.14). Dacă el ar fi intenționat să spună că mesajul lui Filip a fost înțeles greșit, cu siguranță că ne-am aștepta ca Luca să fi spus ceva despre felul în care cei doi apostoli i-au ajutat pe samariteni să înțeleagă corect mesajul evanghelistului. Nu avem însă nici o informație că Petru și Ioan s-ar fi angajat în vreo activitate kerigmatică în Samaria.[132] b) Utilizarea verbului προσέχειν pentru a descrie răspunsul samaritenilor atât la mesajul lui Simon cât și la cel al lui Filip nu înseamnă neapărat că ei au reacționat identic în ambele situații. Faptul că Luca poate folosi același verb pentru a descrie atât o masă de oameni manipulată de un magician (8.6) cât și o mulțime convinsă să accepte pe Hristos (samaritenii, 8.11; Lidia, 16.14) nu face decât să dovedească neutralitatea verbului. Așadar, el nu poate fi utilizat pentru a nuanța acțiunea pe care o denotă.[133] În ce privește structura psihică a samaritenilor, s-ar putea ca Dunn să aibă dreptate atunci când vorbește despre instabilitatea lor emoțională și înclinația exagerată spre supranatural. Greșește însă atunci când deduce de aici că samaritenii nu au primit cu adevărat „Cuvântul lui Dumnezeu" care a fost propovăduit de Filip. Trebuie să nu uităm faptul că, spre deosebire de Simon a cărui performanță s-a limitat la magie,

131 M. Turner, „Luke and the Spirit", p. 163. La fel și R. Menzies, *Development*, p. 254.

132 I.H. Marshall, *Acts*, p. 158; Turner, „Luke and the Spirit", p. 164 și *Power*, p. 364; Menzies, *Development*, p. 254.

133 Pentru un studiu privitor la reacțiile mulțimilor în Luca-Fapte, vezi J.B. Tyson, „The Jewish Public in Luke-Acts", în *NTS* 30 nr. 4, 1984, pp. 574-583. Sunt analizate exemple de mulțimi care trec rapid de la o extremă la alta. De regulă, acțiunea se desfășoară după un șablon, și anume, mulțimile acceptă inițial mesajul după care îl resping imediat. Exemple din misiunea lui Isus: în Nazaret – Lc. 4.22 comp. cu 4.28; în Ierusalim – Lc. 19.48, 20.26, 21.38 comp. cu 23.4, 5, 13, 18, 21, 23. În activitatea misionară a lui Pavel: în Antiohia Pisidiei (F.A. 13.13-52), în Iconia (14.1-2), în Tesalonic (17.1-9), în Berea (17.10-15) și în Efes (19.8-10). Exemple de mulțimi care acționează în virtutea spiritului de turmă se găsesc la 16.22, 19.33 ș.u., 22.22, 23.7.

activitatea lui Filip a fost în primul rând de natură kerigmatică și numai în al doilea rând de natură miraculoasă.[134] Faptul că samaritenii au acceptat botezul este **un indiciu** că reacția lor **a fost determinată de mesajul lui Filip, nu de minunile** făcute de el; cu siguranță, răspunsul lor la auzirea Cuvântului predicat de Filip s-a deosebit mult de reacția pe care au avut-o la numerele magice ale lui Simon Magul. Nu știm dacă samaritenii au continuat să fie fascinați de supranatural și după convertirea lor, dar nu ne-ar surprinde dacă ar fi fost așa și, cu siguranță, nu ar fi constituit o problemă pentru Luca să-i descrie așa. De fapt, cu obiectivitatea care îl caracterizează, Luca descrie chiar creștini care au continuat să practice magia și după convertirea lor (de ex., 19.18-20).[135] c) Afirmația lui Dunn că utilizarea verbului „a crede" (πιστεύειν) cu un complement în dativ denotă doar o acceptare a mesajului la nivelul intelectului a fost just criticată și respinsă de H.M. Ervin.[136] d) Ca răspuns la concluziile pe care le trage Dunn din analogia pe care o face între credința samaritenilor și credința lui Simon Magul, dorim să arătăm verigile slabe ale argumentului lui Dunn: În primul rând, el greșește atunci când evaluează calitatea convertirii lui Simon după comportamentul avut de acesta în urma botezului (Dunn spune, „Simon nu a devenit niciodată membru al poporului lui Dumnezeu"[137]). S-ar putea ca păcatul lui Simon să fi fost considerat atât de grav de către Petru și implicit de către Luca tocmai

134 M. Turner, *Power*, p. 364.

135 Participiul perfect πεπιστευκότων al verbului πιστεύω denotă că ei au crezut de câtva timp încoace; a sosit timpul să o rupă definitiv cu vechile practici. Vezi I.H. Marshall, *Acts*, p. 312; F.L. Arrington, *The Acts of the Apostles*, p. 194; M. Turner, *Power*, p. 366.

136 Ervin, *Conversion-Initiation*, pp. 28-32. Pe scurt, contraargumentele lui Ervin sunt: 1) Pretenția că numai în Faptele Apostolilor găsim verbul πιστεύειν utilizat cu un complement în dativ este infirmată de texte cum ar fi Ioan 2.22 și 5.47. 2) Excepțiile pe care le invocă Dunn, anume situațiile în care complementul în dativ este κύριος sau θεός, arată șubrezenia argumentului lui Dunn, întrucât nu putem exclude aceste substantive din rațiuni gramaticale; este mai degrabă o opțiune de natură teologică. 3) Utilizînd metoda eliminării, găsim că afirmația lui Dunn, anume că πιστεύειν cu dativul înseamnă doar o acceptare intelectuală a mesajului, se bazează pe un singur text (F.A. 26.27) care nu ne oferă o paralelă exactă la situația samaritenilor. 4) Textele în care complementul în dativ al verbului πιστεύειν este fie substantivul κύριος fie θεός se referă toate la o întoarcere la Dumnezeu, la o predare, nu la o simplă acceptare a unor adevăruri despre Dumnezeu. Vezi de asemenea R. Menzies, *Development*, p. 255; M. Turner, *Power*, p. 365 ș.u.

137 Dunn, *Holy Spirit*, p. 65.

pentru că a fost comis de un creştin (cf. 5.3, 9). Luca nu spune nimic care să stigmatizeze credinţa lui Simon ca un fals.[138] În al doilea rând, felul în care Dunn se foloseşte de situaţia lui Simon pentru a arăta că, aşa ca el, nici samaritenii nu au fost creştini înainte de primirea Duhului Sfânt constituie un caz de logică inversată care face dintr-o excepţie o regulă.[139]

5.2.1.8. O alternativă personală la interpretările de mai sus

Motivul pentru care Duhul nu a fost dat samaritenilor la convertire sau în timpul ritualului de încorporare în biserică nu este dezvăluit de Luca. Orice încercare de a clarifica acest aspect nu poate fi mai mult decât o ipoteză. Întrucât înţelegerea semnificaţiei punerii mâinilor în acest text nu cere clarificarea acestui aspect, îl vom lăsa netratat.

Din nota redacţională din Fapte 8.16 ne parvin trei informaţii. În primul rând, adverbul exprimat prin cuvintele „căci nu... încă" (οὐδέπω γὰρ) indică faptul că Duhul nu S-a pogorât, *contrar aşteptărilor*.[140] În baza textului din 2.38 şi, aşa cum vom vedea mai târziu, bazaţi pe alte cazuri relatate în Fapte, Luca (dar şi cititorii săi) se aşteaptă ca noii convertiţi să primească Duhul Sfânt la scurt timp după convertire. De aceea, ca un scop secundar în naraţiunea sa, Luca simte că este necesar să explice cititorilor săi de ce a trebuit ca cei doi apostoli să se roage pentru samariteni: au făcut-o pentru că Duhul „nu Se pogorâse încă peste niciunul din ei".

După ce a explicat cititorilor săi de ce a trebuit ca apostolii să se roage pentru samariteni, în partea a doua a versetului 16, Luca explică mai departe starea acestora: „fuseseră numai botezaţi în Numele

138 Punct de vedere împărtăşit şi de Turner, *Power*, p. 366; Menzies, *Development*, p. 256 ş.u. Vezi, de asemenea, şi studiul lui E.A. Rusell, „«They Believed Philip Preaching» (Acts 8.12)", în *IBS* 1, 1979, pp. 173-174. Datorită faptului că expresia „n-ai nici parte nici sorţi în toată treaba aceasta" (οὐκ μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ) a fost folosită şi în LXX (de ex., Deut. 12.22, 14.27), E. Haenchen o ia drept formulă de excomunicare – *Acts*, p. 305, dar este puţin probabil să fi fost folosită aici cu acest sens. Contextul cere ca grupul de cuvinte ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ să fie tradus prin „în această chestiune", adică „la împărţirea Duhului Sfânt", nu „la mântuire", aşa cum traduce Dunn - *Baptism*, p. 65. Nu există nici un indiciu în text că Simon ar fi fost excomunicat. Dimpotrivă, Barrett, în „Light on the Holy Spirit", p. 291, şi M. Turner în *Power*, p. 366, susţin că este posibil ca Simon să fi primit şi Duhul Sfânt.

139 H. Ervin, *Conversion-Initiation*, p. 33 ş.u.

140 Vezi K. Giles, „Is Luke an Exponent of «Early Protestantism»?", în *EvQ* 54, 1982, p. 197 ş.u.; M. Turner, *Power*, p. 360.

Domnului Isus" (μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ). În contextul în care se află aici, adverbul μόνον, tradus prin „numai" sau „doar", ne aduce două informaţii: 1) că ceea ce au avut credincioşii samariteni înainte de sosirea apostolilor a fost incomplet,[141] şi 2) că motivul pentru care ei nu au primit Duhul Sfânt a fost, pur şi simplu, pentru că „fuseseră *numai* botezaţi în Numele Domnului Isus",[142] adică, din motive necunoscute, ei nu au avansat în experienţa lor creştină dincolo de botez. Atât punctul 1) cât şi punctul 2) ne spun că botezul în apă, prin el însuşi, *nu* transmite candidatului Duhul Sfânt. Aşadar, cazul samaritenilor nu poate fi interpretat ca „o situaţie de excepţie", un „caz special", în sensul că botezul în apă, de data aceasta, nu le-a transmis şi Duhul Sfânt. Luca separă cu regularitate primirea Duhului de botezul în apă. Dacă situaţia samaritenilor a fost privită de autorul Faptelor ca o situaţie specială, a fost pentru că Duhul S-a pogorât peste ei mult după convertirea şi acceptarea lor în biserică.

În al treilea rând, verbul ἐπιπίπτειν, *a cădea peste*, pe care îl foloseşte Luca aici, descrie modul în care se aştepta să vină Duhul. Cu toate că, în ceea ce priveşte efectul, înţelesul verbului nu este diferit de cel al celorlalte verbe care descriu venirea Duhului [de ex., „a fi botezat în" (βαπτίζεσθαι ἐν - 1.5), „a veni peste" (ἐπέρχεσθαι - 1.8), „a umple" (πίμπλημι - 2.4), „a primi" (λαμβάνειν - 2.38), sau „a da" (διδόναι - 8.18)],[143] în ceea ce priveşte modul de operare verbul „a cădea peste" (în Cornilescu, „a se pogorî" - ἐπιπίπτειν) descrie o revărsare spontană şi nemijlocită a Duhului Sfânt. Max Turner recunoaşte spontaneitatea exprimată de verbul acesta, dar afirmă că utilizarea verbului aici este „modul prin care Luca descrie irupţii *anormal de copleşitoare* (s. n.) ale Duhului, ca la 10.44, 11.15 (şi prin implicaţie şi în Ziua Cincizecimii)".[144] Evident că suntem de acord cu

141 K. Giles, „Is Luke an Exponent of «Early Protestantism»?", p. 198.

142 Funcţia cauzală a adverbului μόνον + δέ se observă şi mai clar atunci când traducem şi mai literal versetul 8.16, după cum urmează: „Căci nu se pogorâse încă peste nici unul din ei, aceştia *fiind botezaţi doar* în Numele Domnului Isus". Traducerea făcută de Turner „**cu toate că** au fost botezaţi ... totuşi Duhul nu a venit «încă» peste ei" dă o încărcătură adverbului μόνον pe care în mod normal acesta nu o are; îi dă tăria unei conjuncţii adversative – *Power*, p. 360; sublinierea ne aparţine.

143 Vezi analiza acestor verbe în Barrett, *The Acts of the Apostles*, vol. I, p. 529.

144 M. Turner, Power, p. 357, n. 25. În alte contexte, verbul ἐπιπίπτω este folosit metaforic pentru a descrie modul brusc şi violent în care vine frica peste oameni (Lc. 1.12; F.A. 19.17; Apoc. 11.11).

prima parte a afirmației lui Turner, și anume că ἐπιπίπτειν descrie o „irupție copleșitoare", dar nu putem fi de acord cu el când spune că Luca a considerat irupțiile de felul acesta ca fiind „anormale", „neobișnuite". În baza așteptărilor lui Luca, așa cum sunt exprimate în 8.16, și a legăturii pe care o face între revărsarea Duhului și manifestările supranaturale (2.4 ș.urm.; 10.44-48), putem desprinde concluzia că Luca a fost familiarizat cu revărsări spontane și dramatice ale Duhului.[145]

Credem că, în sfârșit, avem un răspuns la întrebarea pusă atât de des, și anume: *De ce nu și-a pus Filip mâinile peste samariteni imediat după convertirea acestora, ca să primească Duhul Sfânt*? Nu a fost necesar să procedeze așa, fiindcă punerea mâinilor nu a fost considerat a fi ritualul prin care se transmite Duhul Sfânt în mod regulat.[146] Faptul că Luca folosește verbul „a cădea peste" (ἐπιπίπτω) ne arată că el se aștepta ca Duhul să coboare direct din Cer ca „darul lui Dumnezeu" (δωρεὰ τοῦ θεοῦ – F.A. 2.2-4; 8.39 în variantă; 10.44-48; 11.15), fără intervenția vreunui om. Având în vedere acest fapt, prezența punerii mâinilor aici trebuie înțeleasă ca o măsură *ad hoc* luată de cei doi apostoli cu scopul de „a corecta" o situație neobișnuită. Întrucât, din anumite motive, Duhul Sfânt nu S-a pogorât peste samariteni imediat după convertirea și botezul lor, cei doi apostoli au trebuit să inducă pogorârea Duhului prin punerea mâinilor.

5.3. Fapte 9.12, 17: Convertirea lui Saul

Relatarea lui Luca despre convertirea lui Saul se încheie cu o scenă care descrie întâlnirea lui Saul cu Anania. Există patru momente ale acestei întâlniri care sunt relevante pentru studiul nostru: 1) punerea mâinilor de către Anania peste Saul (9.12, 17), 2) vindecarea lui Saul (9.12, 17, 18), 3) primirea Duhului Sfânt de către Saul (9.17) și 4) botezul în apă a lui Saul (9.18). Ceea ce este absolut clar din acest pasaj este că Luca leagă recăpătarea vederii de către Saul de punerea mâinilor lui Anania peste el. În versetul 12, Domnul îi spune lui Anania că Saul a văzut într-o vedenie un bărbat numit Anania „intrând la el și punându-și mâinile peste el, ca să-și capete iarăși vederea". Aceeași expresie este folosită în versetul 17 unde, punându-și mâinile peste Saul, Anania precizează scopul vizitei sale și, implicit, scopul punerii mâinilor: „ca să capeți vederea". Legătura între punerea mâinilor și vindecare este, în cele din urmă, subliniată în versetul 18, unde Luca descrie rezultatul acțiunii lui Anania: „Și îndată [ceva] ca niște solzi a căzut de pe ochii lui". Mai este sigur un alt detaliu, anume că punerea mâinilor nu are nici o legătură aici cu botezul în apă, întrucât gestul precede aici ritualul de incorporare în biserică.

Din cele patru momente care definesc întâlnirea dintre Anania și Saul, cel mai problematic este momentul primirii Duhului Sfânt de către Saul. Duhul este menționat numai sub formă de promisiune, alături de vindecare: „Frate Saule, Domnul Isus ... m-a trimis ca să capeți vederea și să fii umplut de Duh Sfânt" (9.17). Cu toate că Luca nu precizează cu claritate când și în ce mod a primit Saul Duhul Sfânt, există indicii în text că Duhul i-a fost dăruit în acel complex de împrejurări. Debutul imediat al activității kerigmatice a lui Saul („și îndată", v. 20) este modalitatea lui Luca de a semnala că a avut loc o umplere cu Duhul Sfânt (cf. 2.4 ș.urm.; 4.8; 4.31; 7.55). Dar, ca și în cazul samaritenilor, pentru Luca nu constituie o problemă dacă primirea Duhului este separată în timp de ritualurile omenești menționate (punerea mâinilor și botezul).[147] În principal, punctele de vedere cu privire la momentul primirii Duhului Sfânt de către Saul pot fi clasificate după cum urmează:

a) Saul primește Duhul Sfânt la botezul în apă. Cei care propun această soluție ne atrag atenția asupra versetului 12 unde rolul punerii mâinilor este limitat la vindecarea lui Saul. În versetul 17, spun ei, Anania doar promite Duhul, dar promisiunea se împlinește numai în

145 Folosindu-se cu precădere de dovezi din Vechiul Testament și de manuscrisele de la Marea Moartă, I.H. Marshall arată că verbe ca și ἐπιπίπτω sunt potrivite pentru a descrie nu numai botezul cu Duhul Sfânt, dar și „botezul cu foc", întrucât atât focul cât și Duhul pot fi concepute ca un lichid, ca niște ape care se revarsă de sus. Comentând asupra imaginilor oferite de textele pe care le aduce ca dovezi, Marshall spune: „Toate verbele fac aluzie la o revărsare a Duhului de sus, imagini care sunt de așteptat atunci când ne închipuim că Duhul vine de la Dumnezeu" – în articolul „The Meaning of the Verb «To Baptize»", publicat în *EvQ* 45, 1973, pp. 130-140.

146 Punct de vedere diferit de cel susținut de O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte*, p. 126. Cf. Lampe, „Holy Spirit", în *IDB*, vol. II, p. 635.

147 Este posibil ca sursa utilizată de Luca să nu fi făcut nici o referire la primirea Duhului de către Saul. În cazul acesta, referința din ultima parte a versetului 17 are un caracter redacțional. Mai exact, cuvintele καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου sunt ale lui Luca. Dacă așa stau lucrurile, atunci tăcerea cu privire la momentul primirii Duhului de către Saul este naturală. Acest punct de vedere este împărtășit de R. Menzies, *Development*, p. 263, nota 5; M. Turner, *Power*, p. 377. Totuși, adevărul este că Luca nu este preocupat de aspectele discutate mai sus.

versetul 18, la botezul lui Saul.[148]

b) Duhul este primit de Saul direct de la Dumnezeu, concomitent cu punerea mâinilor sau imediat după aceasta, gestul având un rol doar la vindecarea lui Saul.[149]

c) Duhul Sfânt i-a fost dat lui Saul prin punerea mâinilor care, în cazul de față, are o dublă menire și anume, aceea de a transmite atât vindecare cât și Duhul Sfânt.[150]

d) Datele din text sunt insuficiente pentru a ne permite să decidem într-un fel sau altul. Așadar, pericopa de față nu poate fi utilizată pentru a identifica momentul primirii Duhului Sfânt.[151]

În ceea ce urmează vom face o examinare critică a punctelor de vedere prezentate mai sus:

Cei care înțeleg că Saul a primit Duhul la botez afirmă că promisiunea lui Anania din versetul 17 este împlinită în versetul 18. Suntem de acord cu ei că cuvintele lui Anania din versetul 17 exprimă dublu scop al venirii sale la Saul, dar nu putem deduce din ele că și punerea mâinilor a avut același scop dublu. Anania se referă la două acțiuni distincte – vindecarea și primirea Duhului Sfânt – care puteau

148 R.J. Knowling, *The Acts of the Apostles*, p. 237; J.E.L. Oulton, „Holy Spirit, Baptism and Laying on of Hands in Acts", în *ExpTim* 66, 1955, p. 238, doar ca o posibilitate; G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, pp. 137-138; E. Schweizer, πνεῦμα, *TDNT*, vol. VI, p. 413; S. Lundgren, „Ananias and the Calling of Paul in Acts", *ST* 25, 1971, pp. 117-122; I.H. Marshall, *Acts*, p. 172; M. Turner, *Power*, p. 377. Cf. de asemenea D.J. Williams, *Acts*, în seria NIBC, 1985, p. 172, cu mențiunea pe care o face că botezul nu trebuie privit ca vehiculul prin care Saul primește Duhul Sfânt, ci doar ca „un semn exterior al unui har spiritual lăuntric".

149 D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, p. 242; J.H.E. Hull, *Holy Spirit*, p. 103 ș.u.

150 H.B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament*, p. 95; Lampe, *Seal*, p. 72 ș.u., 74; F.F. Bruce, *Acts*, p. 239 și *The Book of Acts*, p. 201, cu toate că în nota de subsol 36 există o notă de nesiguranță; W. Wilkens, „Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas", în *TZ* 23, p. 30; Parratt, „The Holy Spirit and Baptism", p. 235; E. Haenchen, *Acts*, p. 324; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, vol. I, p. 307; F. Bovon, *Luke the Theologian*, p. 235; H.M. Ervin, *Conversion-Initiation*, pp. 41-50; J. Shelton, *Mighty in Word and Deed*, p. 141; Menzies, *Development*, p. 262 ș.u.; L.T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville-MN, Liturgical Press, 1992, p. 165; J. Fitzmyer, *Acts*, p. 429. Afirmația lui G.B. Caird produce mai multă confuzie decât rezolvă problema: „Pavel a primit Duhul la botezul în apă, prin punerea mâinilor" – *The Apostolic Age*, p. 70. Dar nu avem nici un indiciu aici că Luca ar fi privit punerea mâinilor ca făcând parte din ritualul botezului sau că mâinile s-ar fi pus peste Saul de două ori.

151 Punct de vedere susținut de J.D.G. Dunn, *Baptism*, p. 78, nota 15; R. Stronstad, *Charismatic Theology*, p. 66.

să aibă loc în două momente distincte. Nimic din ceea ce a spus Anania nu ne împiedică să considerăm că Duhul Sfânt i-a fost dat lui Saul mai târziu, în legătură cu botezul în apă. Dar această afirmație nu este suficientă pentru a da cuiva dreptul să considere botezul în apă, în acest caz, un *locus* pentru primirea Duhului. Pentru a dovedi această legătură dintre botez și primirea Duhului avem nevoie de semnale pozitive din text care să arate că Luca a intenționat să facă o astfel de legătură. Sunt câțiva cercetători care susțin existența unui paralelism între versetele 17 și 18, în sensul că versetul 17 conține câteva promisiuni, împlinirea fiecăreia găsindu-se în versetul 18.[152] Se spune că acest paralelism exprimă intenția lui Luca de a face o legătură între primirea Duhului și botezul în apă. Examinarea structurii celor două versete ne va ajuta să evaluăm această ipoteză:

versetul 17	versetul 18
Domnul m-a trimis	chiar în clipa aceea ...
ca să capeți vederea	și el și-a căpătat vederea
și	și
să te umpli de Duhul Sfânt	s-a sculat și a fost botezat

Așa cum se poate vedea, paralelismul se bazează doar pe un singur element care este comun ambelor versete, și anume verbul „a căpăta vederea". Faptul că promisiunea Duhului Sfânt și botezul în apă ocupă poziții corespondente la sfârșitul fiecărui verset nu înseamnă că Luca intenționează să facă o legătură temporală între cele două.[153]

5.3.1. Duhul Sfânt ca un dar nemijlocit

David Daube respinge ideea că Duhul i-a fost dat lui Saul prin punerea mâinilor lui Anania, din rațiuni lingvistice. Conform tezei lui Daube, există două verbe în ebraică pentru punerea mâinilor: unul pentru transferul facultăților sau a personalității unui om asupra altuia,

152 De ex., W.K. Lowther Clarke, „Laying on of Hands in the New Testament", p. 6. Conform celor susținute de Clarke, Anania și-a pus mâinile peste Saul de două ori, prima dată pentru căpătarea vederii, iar a doua oară la botez, ca parte a unui ritual în două etape, pentru primirea Duhului Sfânt. Aceeași opinie este exprimată de R.B. Rackham, *The Acts of the Apostles*, p. 135, și de J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology*, p. 267. Discutând despre sensul expresiei καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου, Ysebaert afirmă că „aceasta poate fi luată într-un sens mai larg și probabil că nu se referă la darul Duhului care se primește după botez" p. 153. Totuși, nici una din aceste două interpretări nu este spijinită de text.

153 De aceeași opinie este și M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit*, pp. 72-73.

verb care presupune apăsarea mâinilor pe capul celui care este beneficiarul transferului, şi un alt verb pentru binecuvântare, verb ce presupune simpla aşezare a mâinilor pe cap. Vindecarea, care este o formă de binecuvântare, cere doar punerea (sau aşezarea) mâinilor. Aşadar, mâinile lui Anania nu au putut fi utilizate simultan atât pentru vindecare cât şi pentru transferarea Duhului, pentru că ar fi fost nepotrivit ca cineva să-şi apese mâinile pe ochii unui orb. În opinia lui Daube, Anania şi-a pus mâinile peste Saul numai pentru vindecarea acestuia.[154]

Urmând linia de argumentare a lui Daube, J.H.E. Hull crede că vindecarea lui Saul „a marcat ultima fază de schimbare a inimii"[155], schimbare care a făcut posibilă pogorârea Duhului. Primirea Duhului de către Saul, spune Hull, a coincis probabil cu vindecarea lui, dar a fost o acţiune distinctă. Duhul nu i-a fost transferat prin mâinile lui Anania, ci a fost „darul nemijlocit a Domnului Cel înviat".[156]

Teza lui Daube este neconvingătoare din cel puţin trei motive. În primul rând, textul nu relatează că Anania şi-ar fi pus mâinile pe ochii lui Saul. Luca nu spune niciodată dacă, pentru vindecare, mâinile se pun pe organul afectat al corpului sau pe capul celui bolnav. În al doilea rând, oricât de atractivă ar părea teza lui Daube, este contrazisă de un text din Manuscrisele de la Marea Moartă (1QGA, 20.28) unde verbul utilizat pentru punerea mâinilor în scopul vindecării este tocmai verbul care presupune apăsarea mâinilor. În al treilea rând, aşa cum am arătat în capitolul anterior, terminologia folosită în Noul Testament pentru gestul de vindecare nu face distincţie între „apăsarea" mâinilor pe capul cuiva sau simpla lor „aşezare". În fine, datorită faptului că adoptă ca valabilă teza eronată a lui Daube, nici argumentul lui Hull nu este convingător, cu toate că este posibil ca Duhul să se fi pogorât direct din Cer, fără mijlocirea unui om.

5.3.2. Duhul Sfânt prin punerea mâinilor lui Anania?

Din punct de vedere gramatical, promisiunea Duhului în 9.17 nu depinde de punerea mâinilor, ci de verbul „a trimite" (ἀποστέλλειν).[157] Cealaltă relatare a lui Luca[158] cu privire la

154 D. Daube, *Rabbinic Judaism*, p. 234 ş.u.

155 *Ibid.*, p. 242.

156 J.H.E. Hull, *Holy Spirit*, p. 103.

157 Contrar celor susţinute de J.K. Parratt, „The Laying on of Hands in the New Testament: A Re-examination in the Light of the Hebrew Terminology", în *ExpTim* 80 (1969), p. 210.

158 Mai la început, specialiştii în critica surselor au presupus existenţa a cel puţin

convertirea lui Saul care menţionează întâlnirea acestuia cu Anania (F.A. 22.4-16) nu menţionează deloc primirea Duhului de către Saul, ci doar faptul că şi-a recăpătat vederea. Având în vedere conţinutul versetului 12 din capitolul 9 cât şi consideraţiile de ordin lingvistic, şi faptul că primirea Duhului Sfânt de către Saul nu este menţionată nici în 9.18 şi nici în 22.13, pare puţin probabil ca aceasta să fi avut loc la punerea mâinilor lui Anania. Ambiguitatea rămâne.

5.3.3. Concluzie

În concluzie, naraţiunea aşa cum este fasonată de Luca nu răspunde celor mai importante întrebări pe care le avem cu privire la modalitatea prin care a primit Saul, Duhul Sfânt, şi nici la timpul la care acesta i-a fost dat.

Cu toate că nu avem un răspuns la aceste întrebări, menţionarea activităţii kerigmatice a lui Saul în versetul 20 ne spune că, în înţelegerea lui Luca, Pavel a primit Duhul cu ocazia întânirii lui cu Anania. Nu trebuie însă să considerăm că primirea Duhului a avut rolul de încorporare a lui Saul în biserică, numai pentru faptul că a avut loc în imediata vecinătate a convertirii şi a botezului în apă. Dimpotrivă, există indicii în text că, pentru Luca, Duhul primit de Saul este „Duhul profetic" care îl împuterniceşte să-şi ducă la îndeplinire chemarea ca misionar. Cele două versete care preced referirea la umplerea lui Saul cu Duhul, adică versetele 15 şi 16, au ca subiect viitoarea activitate misionară a lui Pavel.[159] La finele episodului convertirii lui Saul,

două surse pe care se bazează cele trei relatări cu privire la convertirea lui Saul. Exemple pot fi găsite în R. Menzies, *Development*, p. 261, n. 2. În general, criticii contemporani resping, însă, această teorie. Exemple, din nou în Menzies, *Development*, p. 261, n. 3. În articolul său intitulat „Paul's Conversion/Call: A Comparative Analysis of the Three Reports in Acts", publicat în *JBL* 100 (1981), pp. 415-432, C.W. Hedrick ajunge la concluzia că cele trei relatări sunt complementare şi că „informaţii complete cu privire la covertirea lui Pavel, aşa cum a fost ea înţeleasă de Luca, pot fi obţinute numai prin aducerea împreună a tuturor detaliilor din toate cele trei naraţiuni" (p. 432).

159 Este important să amintim aici două puncte de vedere cu privire la versetele 13-16: 1) K. Löning şi C. Burchard susţin că aceste versete sunt inserate în text de un redactor care a operat în tradiţie înaintea ca Luca să o preia – K. Löning, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte*, în seria NTA 9, Münster, Verlag Aschzendorff, 1973, pp. 25-48; C. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, pp. 118-130. 2) Conform celor susţinute de Hedrick, se poate observa mâna lui Luca în redactarea acestor versete. Autorul Faptelor a transformat o tradiţie despre convertirea miraculoasă a lui Pavel într-o naraţiune despre trimiterea în lucrare a acestuia, spune Hedrick – „Paul's Conversion/Call", pp. 420-422.

versetul 20 îl prezintă pe acesta proclamându-L pe Isus în sinagogă. Contextul indică faptul că Luca a înțeles că Saul a primit Duhul înainte de a predica în sinagogă și că Duhul i-a fost dat ca o înzestrare care l-a abilitat să-și ducă la îndeplinire misiunea pe care tocmai o primise.

5.4. Fapte 19.1-6: Ucenicii din Efes

În capitolul 19 avem controversata relatare despre doisprezece „ucenici" din Efes, probabil ucenici creștini, care nu au auzit că s-a dat Duhul Sfânt (v. 2) și care nu au fost botezați în Numele Domnului, ci au cunoscut doar botezul lui Ioan. După ce Pavel le oferă câteva explicații, cei doisprezece sunt botezați „în Numele Domnului Isus". După botezul lor, Pavel își pune mâinile peste ei și aceștia primesc Duhul Sfânt.

Față de celelalte texte studiate anterior, acesta prezintă două particularități: În primul rând, textul îl aduce pe cititor în fața singurului caz de rebotezare care poate fi întâlnit în Noul Testament. Apoi, este singurul text din Faptele Apostolilor unde punerea mâinilor are loc imediat după botez. Unul din cele mai dezbătute subiecte ale acestui pasaj este statutul celor doisprezece înainte de întâlnirea lor cu Pavel: Au fost ei creștini sau doar ucenici ai lui Ioan? Acest aspect este important pentru discuția pe care o vom purta cu privire la relația temporală dintre momentul convertirii, a botezului și a primirii Duhului Sfânt. Întrucât această relație este instrumentală în definirea semnificației pe care o are punerea mâinilor în 19.6, vom trata într-o măsură oarecare și subiectul statutului celor doisprezece înainte de sosirea apostolului la Efes.

*

* *

Statutul religios al celor doisprezece înainte de sosirea lui Pavel. Studiile de până acum ne-au oferit două explicații: 1) că cei doisprezece au fost ucenici ai lui Ioan și 2) că ei erau creștini, cu toate că nu putem vorbi decât de niște „semi-creștini".

1) Cei doisprezece sunt ucenici ai lui Ioan

Conform acestui punct de vedere, cei doisprezece au fost convertiți la credința creștină și integrați în biserică de către Pavel. Această interpretare apare frecvent în scrierile Părinților bisericii care nu au admis posibilitatea existenței unor creștini nebotezați, care nu cunosc nimic despre Duhul Sfânt.[160] În perioada contemporană,

160 De exemplu, Tertullian, *De baptismo*, 10.4; J. Chrysostom, *Homilies on Acts*, no. 40.

această interpretare poate fi găsită în scrierile unor cercetători din mai toate tradițiile teologice. Motivele pentru care aceștia îmbrățișează acest punct de vedere sunt diferite și tot atât de diferite sunt căile prin care aceștia își argumentează poziția.

a) De exemplu, E. Käsemann nu poate concepe că ar fi fost posibil ca anumite comunități creștine timpurii să nu-și boteze membri. Totuși, spune el, din rațiuni apologetice intenția lui Luca este tocmai aceea de a-i prezenta pe cei doisprezece ucenici ai lui Ioan ca pe niște „semi-creștini nebotezați,... reprezentanți ai unui soi de creștinism inferior și neapostolic".[161] Pentru a realiza acest portret, Luca „a vopsit peste istoria reală" a Bisericii Primare, modificând drastic sursele de care s-a folosit și transferând scena acțiunii din Palestina la Efes.[162] O critică în detaliu a ipotezei lui Käsemann și a altor teze similare nu face obiectul acestui studiu. Au fost alți cercetători care le-au analizat și le-au respins în mod just.[163] Este suficient să spunem că toate tezele propuse de specialiștii în critica surselor sunt întemeiate

161 E. Käsemann, „The Disciples of the Baptist in Ephesus", în *Essays on New Testament Themes*, p. 137 ș.u. Intenția lui Luca este aceea de a elimina rivalitatea dintre biserică și o comunitate loială învățăturilor lui Ioan Botezătorul. Existența unei comunități de felul acesta trebuia negată de Luca, acesta fiind un purtător de cuvânt al Bisericii. Altfel, impresia ar fi fost că Ioan a acționat ca un mare lider (poate chiar ca Mesia), contrar portretului pe care i-l fac Evangheliile (p. 142 ș.u.). Mai târziu, Luca îi va aduce pe acești „semi-creștini" în părtășia apostolică, apărând astfel ideea de *Una sancta apostolica* (pp. 146-148).

162 *Ibid.*, p. 147 ș.u. Ipoteze similare au fost propuse de E. Schweizer, „Die Bekehrung des Apollos", pp. 71-79; H. Conzelmann, *Acts*, pp. 157-160; H. Küng, „Confirmation as the Completion of Baptism", p. 80; E. Haenchen, *The Acts*, pp. 554-557, iar mai recent J.C. O'Neill, „The Connection Between Baptism and the Gift of the Spirit in Acts", în *JSNT* 63 (1996), pp. 87-103. O'Neil critică teoriile care susțin că Luca a modificat sursele pe care le-a folosit cu scopul de a-și prezenta teologia sa cu privire la biserică. În opinia lui, relatarea din 19.1-6 este o combinație a două întâmplări diferite: Prima întâmplare (19.1b, 2, 6) tratează despre întâlnirea lui Pavel cu niște ucenici care au crezut în Isus, dar care nu au primit Duhul Sfânt. Când Pavel își pune mâinile peste ei, ei primesc Duhul. Avem, deci, o paralelă la situația din Fapte 8, unde un alt grup de credincioși primesc Duhul prin mijlocirea unui apostol. A doua întâmplare (19.1d, 3, 4, 5, 7) ne relatează despre întâlnirea lui Pavel cu niște ucenici ai lui Ioan Botezătorul. După ce Pavel le face de cunoscut că Isus este Mesia, fapt necunoscut de ei, Pavel îi convertește la credința în Isus. Presupunând că inițial în versetul 5 verbul a fost ἐπίστευσαν, nu ἐβαπτίσθησαν, și că cel de-al doilea verb a apărut în text datorită unei erori de transcriere, O'Neill elimină precizarea că acești ucenici au fost rebotezați. Autorul însuși admite că „reconstituirea este, desigur, speculativă, conținând pe alocuri afirmații care nu pot fi dovedite" (p. 102).

163 Beasley-Murray, *Baptism*, p. 109; R. Menzies, *Development*, pp. 268-270;

pe presupunerea că botezul cu Duhul Sfânt este legat de botezul în apă și pun sub semnul întrebării credibilitatea lui Luca, în rolul său de istoric al Bisericii primare. Exegeza pe care o vom face pericopei în discuție va demonstra că toate aceste explicații sunt inutile și neîntemeiate.

b) James Dunn consideră că nu avem motive să ne îndoim de istoricitatea relatării lui Luca dar, din motive apologetice, respinge ideea că cei doisprezece ar fi fost creștini înainte de întâlnirea lor cu Pavel.[164] El pretinde că a accepta această idee înseamnă a-l izola pe Luca de restul Noului Testament, în sensul că ar fi singurul autor care crede în posibilitatea de a fi creștin fără a poseda Duhul. Indiferent dacă concluziile lui sunt sau nu corecte, argumentul nu trebuie construit apologetic folosindu-ne de armonia Noului Testament. Luca nu trebuie forțat într-o matriță paulină, ioanină sau alta, oricare ar fi ea.

c) Conform celor susținute de H.M. Ervin[165] și Max Turner[166], cheia pentru a înțelege statutul religios al celor doisprezece se află în 19.4, ultima parte. Cei doisprezece sunt ucenicii lui Ioan, deși Pavel a crezut că sunt ucenici ai lui Isus. Ca ucenici ai lui Ioan, ei știu despre venirea lui Mesia și despre faptul că botezul lui Ioan nu a avut decât rolul de a-i pregăti pentru această venire. Ei, însă, nu au știut că „Cel care urma să vină" a și venit. Când Pavel le-a dezvăluit identitatea lui Mesia („adică în Isus", v. 4) ca „o informație nouă și semnificativă",[167] cei doisprezece bărbați au crezut în Isus și au fost botezați „în Numele Domnului Isus" (19.5). După botezul lor în apă (Ervin) sau în timpul botezului (Turner), aceștia au primit Duhul Sfânt prin punerea mâinilor lui Pavel. Întrucât ordinea credință-botez-primirea Duhului este cea stabilită în Fapte 2.38, spune Turner, cazul ucenicilor din Efes nu este unul special. Ei se încadrează foarte bine în genul tipic de noi convertiți pe care-i găsim în Noul Testament.[168]

Afirmația că ultima parte a versetului 4 aduce celor doisprezece „o informație nouă și semnificativă", adică le dezvăluie identitatea lui Mesia, nu este plauzibilă. În primul rând, nu există nici o dovadă că în

I.H. Marshall, *Acts*, pp. 303-304 și *Luke: Historian and Theologian*, pp. 212-215; C.K. Barrett, „Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus", în *The New Testament Age*, vol. I, p. 35 ș.u.; J. Behm, *Die Handauflegung*, p. 19.

164 Dunn, *Baptism*, pp. 83-89.

165 Ervin, *Conversion-Initiation*, pp. 58-59.

166 M. Turner, *Power from on High*, p. 390.

167 *Ibid.*

168 *Ibid.*, p. 394.

primul secol creștin ar fi existat la Efes o grupare loială lui Ioan Botezătorul.[169] În al doilea rând, greu putem desprinde din acest verset intenția lui Pavel de a-l predica pe Isus; scopul lui este acela de a le reaminti celor doisprezece ucenici că botezul lui Ioan a avut un rol premergător și că, de aceea, nu mai este adecvat, întrucât „Cel care urma să vină" a venit deja. Cei care cred în El trebuie să se boteze acum în Numele Lui. În urma explicației lui Pavel, cei doisprezece ucenici nu fac o mărturisire de credință, ci primesc botezul „în Numele Domnului".

2) Cei doisprezece sunt creștini

Argumentele prezentate în sprijinul acestui punct de vedere sunt:

a) Faptul că Luca îi prezintă pe cei doisprezece bărbați din Efes ca „ucenici" (μαθηταὶ) este un indiciu că, în înțelegerea lui, aceștia erau creștini înainte de întâlnirea lor cu Pavel. Substantivul μαθήτης poate fi găsit de 28 de ori în Faptele Apostolilor. În toate celelalte 27 de apariții, termenul poate fi tradus fără excepție cu „creștini", fapt ce indică sensul tehnic pe care l-a căpătat cuvântul.[170]

b) Utilizarea de către Pavel a verbului „a crede" (πιστεύειν) trebuie înțeleasă ca o referire la credința creștină.[171]

c) Luca juxtapune cele două pericope despre începuturile bisericii din Efes (18.24-28 și 19.1-6) cu scopul expres de a face o legătură între cei doisprezece și Apolo.[172] Argumentele care sunt prezentate pentru a dovedi această legătură sunt: 1) Ca și Apolo, și cei doisprezece ucenici nu cunosc decât botezul lui Ioan; 2) Cunoașterea limitată a credinței creștine se aseamănă cu situația lui Apolo. Așa cum Acuila și Priscila l-au ajutat pe Apolo să înțeleagă mai bine credința creștină, Pavel adaugă la cunoștințele limitate ale acestor ucenici noi informații; 3) Luca nu mai menționează nici un alt grup de creștini în Efes la întoarcerea lui Pavel, în afară de cei doisprezece ucenici[173]; 4)

169 Argumentul lui R.N. Longenecker că Ef. 4.5, Ioan 1.19-34 și 2.22-36 fac aluzie la un grup sectar în Efes care a fost ostil creștinismului nu este deloc convingător - în *Acts*, p. 493. Afirmația „un Domn, o credință și un botez" din Ef. 4.5 nu are un caracter apologetic, ci are rolul de a sublinia nevoia de unitate în biserica din Efes.

170 Aspect subliniat de Kirsopp Lake și H.J. Cadbury, *Beginnings*, vol. IV, p. 237; Lampe , *Seal*, p. 75; F.F. Bruce, *Book of Acts*, p. 385; E. Haenchen, *Acts*, p. 553; Ervin, *Conversion-Initiation*, pp. 55-59; Stronstad, *Charismatic Theology*, p. 68; Menzies, *Development*, p. 272

171 De aceeași părere și F.F. Bruce, *Book of Acts*, p. 385.

172 Menzies, *Development*, pp. 270-271.

173 Ervin, Conversion-Initiation, p. 57. Ervin critică afirmația lui Dunn din *Baptism*,

Curgerea naturală a textului dintr-o pericopă în cealaltă este un indiciu că Luca descrie activitatea lui Pavel ca fiind o continuare a activității lui Apolo.[174]

d) Nevoia de pocăință nu este subliniată[175] și nici nu-l găsim pe Pavel predicând celor doisprezece. El nu face decât să le explice că propovăduirea și botezul lui Ioan au arătat înainte spre Hristos. Faptul că el nu s-a implicat în niciun fel de activitate kerigmatică arată că Pavel, ca și Luca de altfel, i-a considerat pe cei doisprezece ca fiind deja convertiți.[176]

Cu siguranță că nu avem motive să credem că substantivul „ucenici" (μαθήται) este folosit aici cu alt sens decât în celelalte apariții ale lui în cartea Faptele Apostolilor. Trebuie remarcat faptul că termenul mai apare de două ori în contextul imediat (18.27; 19.9). Unii autori, chiar dacă recunosc tăria acestui argument, încearcă să evite implicațiile lui pe diferite căi. De exemplu, K. Haacker afirmă că și aici, ca și în alte locuri din Fapte, avem un exemplu de „citire dificilă" („erlebter Rede"). Adică, Luca îi privește pe acești ucenici din perspectiva lui Pavel: Când Pavel i-a întâlnit pentru prima dată pe acești bărbați, el a presupus că sunt creștini. Din anumite motive, neprecizate, el i-a întrebat dacă au primit Duhul Sfânt atunci când au crezut. Investigația care a avut loc după ce aceștia au dat un răspuns negativ l-a convins pe Pavel că a greșit atunci când a presupus că sunt

p. 84 și 86, că pronumele relativ τινες indică existența unui alt grup de creștini în afară de cel care se aduna cu Acuila și Priscila, acesta din urmă fiind privit de autorul Faptelor ca fiind adevărata biserică din Efes.

174 Punctul de vedere conform căruia între Apolo și Pavel există relația de „premergător-săvârșitor" în ce privește convertirea acestor doisprezece ucenici (cf. de asemenea relația Ioan-Isus, Filip-Petru) a fost susținut de Spencer, Portrait, pp. 232-239. Vezi secțiunea 6.2.2.2.6. mai sus. Sugestia că cei doisprezece au fost convertiți de Apolo este respinsă de Turner, *Power*, p. 389.

175 Contrar celor susținute de H.D. Hunter, *Spirit-Baptism*, p. 89, care, urmând linia de argumentare a lui Dunn, afirmă că „Pavel a descoperit că a greșit atunci când i-a considerat creștini și, astfel, a început să-i instruiască cu privire la pocăință". Este adevărat că Pavel menționează cuvântul „pocăință", dar numai pentru a descrie botezul lui Ioan (v. 4), botez pe care acești ucenici îl primiseră deja.

176 Punct de vedere împărtășit de S.I. Buse, *Christian Baptism*, p. 120; F.F. Bruce, *Book of the Acts*, p. 385; Menzies, *Development*, p. 271; F.L. Arrington, *Acts*, p. 191-192. Beasley-Murray, *Baptism*, p. 111, care îi numește „creștini pe jumătate". Atât E. Schweizer în „πνεῦμα" , *TDNT*, vol. VI, p. 411, cât și E. Haenchen în *The Acts*, p. 553, susțin că cei doisprezece ucenici au fost creștini numai pentru faptul că Luca a vrut să-i descrie așa.

creștini.[177] Acest punct de vedere nu este, însă, plauzibil întrucât denotă că Luca ar fi fost un redactor nepriceput. Utilizarea verbului „ați crezut" (πιστεύσαντες) în întrebarea lui Pavel poate indica, într-adevăr, că Pavel a făcut o confuzie, dar cuvintele „niște ucenici" (τινας μαθητάς) din versetul 1 sunt cuvintele lui Luca, parte a unei note redacționale,[178] și exprimă punctul lui de vedere, anume că cei doisprezece erau creștini. Dacă Luca ar fi dorit să spună că Pavel a greșit atunci când a presupus că aceștia erau creștini, el ar fi formulat introducerea în așa fel încât cititorii lui să poată face diferența între punctul lui de vedere și cel al lui Pavel. Putea să explice apelativul „ucenici" după cum urmează: „... și găsind niște ucenici ai lui Ioan, pe care i-a luat drept ucenici ai lui Isus..."[179] Nu există nimic în text care să sugereze că Luca a considerat că Pavel a greșit atunci când a presupus că doisprezece ucenici erau creștini.

Dunn afirmă că forma adjectivului pronominal nehotărât „niște ucenici" (τινας μαθητάς) pe care o găsim în text reflectă intenția lui Luca de a face distincție între biserica din Efes și un grup oarecare de „căutători".[180] În primul rând, așa cum au remarcat numeroși autori, validitatea acestei afirmații este infirmată de utilizarea aceluiași pronume nehotărât alături de substantivul „ucenic" pentru Anania (F.A. 9.10), pentru Timotei (F.A. 16.1) și cu forma feminină, „ucenită", pentru Tabita (F.A. 9.36). După toate probabilitățile, funcțiunea pronumelui nehotărât „niște" (τινες) este aici aceea de a indica faptul că cei doisprezece ucenici îi erau necunoscuți lui Pavel în momenul în care s-au întâlnit.

În al doilea rând, opinia că a existat la Efes o comunitate creștină înainte de evenimentul relatat în 19.1 nu este fundamentată, în ciuda faptului că se face referire la „frați" (ἀδελφοὶ) în 18.27. O comunitate creștină constituită ca o entitate separată ne este prezentată numai în 19.9 când Pavel o separă de sinagogă, probabil pentru a pune bazele primei biserici din Efes, care se aduna în casa lui Acuila și a Priscilei (cf. 1 Cor. 16.19). Acest lucru înseamnă că cei care au fost convertiți în urma misiunii lui Apolo nu au fost strâns legați unii de ceilalți, contactul lor fiind prilejuit în principal de întâlnirile de la sinagogă. E

177 K. Haacker, „Einige Fälle von „erlebter Rede" im Neuen Testament", în *NovT* 12 (1970), pp. 70-77. Cf. I.H. Marshall, *Acts*, p. 306.

178 Barrett, *Acts*, vol. II, p. 892; Lüdemann, *Christianity*, p. 210.

179 J.B. Shelton, *Mighty in Word and Deed*, p. 150, n. 23.

180 Dunn, *Holy Spirit*, pp. 84-86.

greu să credem că iudeii care au fost convertiți la creștinism au rupt-o brusc cu iudaismul, întrucât sinagoga din Diaspora a împlinit nu numai nevoia spirituală a iudeilor înstrăinați de propria lor țară, ci și nevoile lor de natură culturală și socială. Acești creștini trebuie să se fi desprins treptat de sinagogă, procesul fiind finalizat numai atunci când Pavel, constrâns de împreujurări, a separat grupul de sinagogă.[181]

Este rezonabil, deci, să considerăm că cei doisprezece „ucenici" din Fapte 19.1 sunt „frații" din 18.27, pentru că nici un alt grup nu este menționat în Efes la timpul sosirii lui Pavel. Cei doisprezece sunt probabil convertiți prin Apolo, ca și el cunoscând doar botezul lui Ioan.[182] Nu putem ști dacă au fost botezați cu botezul lui Ioan înainte sau după ce au devenit creștini dar, dacă Apolo a fost cel care i-a botezat, atunci trebuie să fi făcut lucrul acesta înainte de a primi îndrumări de la Acuila și Priscila.[183] Legătura dintre acești ucenici și Apolo nu poate fi dovedită sau respinsă cu argumente din textul nostru. Cu toate că nu este esențială pentru a decide dacă Luca i-a considerat pe cei doisprezece ca fiind creștini, ne-ar fi furnizat informații suplimentare cu privire la statutul religios al acestor ucenici.[184]

181 Vezi R.B. Racham, *The Acts of the Apostles*, pp. 348-349, care sustine ca adevarata lucrare la Efes începe cu separarea ucenicilor de sinagoga (19.9). Cf. H.M. Ervin, *Conversion-Initiation*, 56-57. Traducerea versetului 18.27 în versiunea NIV ne lasa impresia ca a existat la Efes un grup de crestini maturi, a caror credinta este destul de ferma pentru a-l „încuraja" pe predicatorul lor itinerant, Apolo, care se deplasa acum spre alta destinatie. Dar, daca consideram ca complementul verbului protreyavmenoi este „ucenicii" din Corint, nu Apolo, asa cum apare si în versiunea KJV, iar Acuila si Priscila sunt atât reprezentantii grupului cât si autorii scrisorii (având în vedere faptul ca ei au locuit înainte în Corint), existenta unei biserici „mature" la Efes nu este deloc evidenta.

182 J.J. Wetstenius spune că aceștia erau creștini „quos Apollos docuerat" – în *Novum Testamentum Graecum*, vol. II, Amsterdam, 1752, p. 580.

183 Cf. F.F. Bruce, *The Book of Acts*, p. 385. J.H.E. Hull se îndoiește că ar fi existat vreo legătură între cei doisprezece ucenici și Apolo pe motivul că acesta din urmă le-ar fi furnizat informații mai detaliate înainte de plecarea sa spre Corint (*Holy Spirit*, p. 112). Dar Luca nu ne dă informații precise cu privire la conținutul învățăturii pe care a primit-o Apolo de la Acuila și Priscila, sau dacă Apolo a transmis mai departe aceste învățături. S-ar putea ca cineva să se întrebe de ce nu a rebotezat Acuila și Priscila acest grup de noi convertiți. Luca nu ne spune nimic despre activitatea acestui cuplu în cadrul bisericii, în afară de faptul că l-au îndrumat pe Apolo. Așa cum arată și Bruce, este rezonabil să deducem că, în situația lor de oameni de afaceri, care câștigau bine din facerea corturilor, ei s-au implicat în lucrarea creștină mai cu seamă prin anumite servicii pe care le făceau spre promovarea cauzei creștinismului – în *Paul: Apostle of the Heart Set Free*, pp. 250-251.

184 Menzies, *Development*, p. 272.

Există, totuși, două repere în text care arată că cei doisprezece ucenici erau *creștini, dar creștini doar pe jumătate*: 1) ei nu erau botezați „în Numele Domnului" și 2) nu au știut nimic despre faptul că Duhul Sfânt s-a dat.

5.4.1. Relația dintre botezul în apă, punerea mâinilor și primirea Duhului în Fapte 19.1-6

Urmărind cursul narațiunii, primul element relevant pentru subiectul în discuție este *prima întrebare* a lui Pavel: *„Ați primit Duhul Sfânt când ați crezut?"* Așa cum au subliniat Turner și Menzies, întrebarea lui Pavel presupune că este posibil ca cineva să nu primească Duhul Sfânt la convertire.[185] Un al doilea aspect pe care ni-l sugerează această întrebare este acela că primirea Duhului și credința sunt legate într-o anumită măsură una de cealaltă. Era de așteptat pentru Pavel ca cineva să primească Duhul imediat după convertire. În opinia noastră, Luca utilizează aici verbul „a crede" într-un sens mai general, ca sinonim pentru ceea ce în mod convențional numim „convertire-inițiere".[186] Dacă așa stau lucrurile, atunci întrebarea lui Pavel reflectă punctul de vedere al lui Luca conform căruia, în situații obișnuite, primirea Duhului Sfânt este apropiată în timp de convertire-inițiere (cf. F.A. 2.38; 8.16; 8.25 în unele manuscrise; 9.17 ș.urm.; 10.44 ș.m.d.).

A doua întrebare a lui Pavel. După ce acești ucenici admit că nu știu nimic cu privire la faptul că Duhul Sfânt S-a dat,[187] Pavel îi întreabă: „Atunci, în ce ați fost botezați?" Unii înțeleg din această întrebare că Pavel (și implicit Luca) a înțeles că botezul este ocazia când se primește Duhul Sfânt. Conform celor susținute de Dunn, „când Pavel a auzit că ei nu au primit Duhul, el i-a întrebat imediat despre botez, nu despre credința lor și nici despre vreo altă ceremonie. Versetul 3, așadar, denotă o legătură foarte strânsă între botez și

185 M. Turner, „Luke and the Spirit", p. 175; R. Menzies, *Development*, p. 274 și „Reply to James Dunn", p. 122 ș.u.

186 De aceeași părere este și M. Quesnel, *Baptisés*, p. 67. D.J. Williams afirmă că întrebarea lui Pavel denotă că „Duhul Sfânt este primit la un moment definit în timp, acesta fiind momentul credinței inițiale" – în *Acts*, p. 329. O afirmație de felul acesta este mai degrabă derutantă, fiindcă nu este clar dacă Williams se referă la momentul când cineva a auzit Evanghelia sau la momentul când și-a exprimat credința prin botez. Conform teologiei lui Luca, primirea Duhului nu este legată de nici unul dintre aceste momente „definite".

187 Textul în greacă, „Nici n-am auzit că este un Duh Sfânt" (Ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα

primirea Duhului Sfânt".[188] Nu este clar cui îi atribuie Dunn această legătură strânsă între cele două momente, lui Luca sau lui Pavel, dar întrucât narațiunea este fasonată de Luca, punctul de vedere ipotetic al lui Pavel este irelevant. Este adevărat, Dunn afirmă că această legătură între botezul în apă și primirea Duhului nu este una directă care să denote cauzalitatea. El precizează în termeni foarte clari că primirea Duhului nu este rezultatul automat al botezului. În opinia lui, Duhul se dă credinței mărturisite în botez.[189] Dar aceasta nu este decât o formă mai elaborată a ideii că botezul este *locus*-ul primirii Duhului Sfânt. Este îndoielnic, însă, că Luca intenționează o legătură, fie ea și indirectă, între botez și primirea Duhului, așa cum afirmă Dunn. Luca separă în mod constant Duhul de botezul în apă (2.4, 38; 8.16; 10.44-48; 9.17 ș.urm.; 18.25; 19.6).

Întrebarea lui Pavel, „Atunci, în ce ați fost botezați?" nu are nimic de a face cu presupusul crez al lui Luca conform căruia există o legătură strânsă între primirea Duhului Sfânt și botezul în apă. Mai degrabă, ar trebui să considerăm că întrebarea a fost formulată atât de ciudat de Luca, cu scopul de „a pregăti dezvăluirea" că cei doisprezece nu au primit decât botezul lui Ioan.[190] Dacă Luca ar fi considerat botezul în apă ca fiind un *locus* pentru primirea Duhului, de ce botezul creștin pe care l-au primit acești ucenici nu le-a conferit Duhul Sfânt? De ce a fost necesar ca Pavel să-și pună mâinile peste ei? Dunn anticipează întrebări de felul acesta și încearcă să reducă forța argumentului stipulând că în versetele 5 și 6 avem o singură ceremonie complexă, care a inclus atât botezul în apă cât și punerea mâinilor:

> Punerea mâinilor în versetul 6 trebuie, de aceea, să fie punctul culminant al unei singure ceremonii, având ca cel mai important element botezul, iar ca scop primirea Duhului. Această concluzie reiese din forma versetelor 5 și 6 care ar putea fi traduse după cum urmează: „... ei au fost botezați în Numele Domnului Isus și, punându-și Pavel mâinile peste ei, Duhul Sfânt S-a pogorât asupra lor". Punerea mâinilor este menționată aproape ca o paranteză; succesiunea evenimentelor este „botezul (care are ca rezultat) ... Duhul". Cu siguranță, prima acțiune duce la cea de-a doua, în care își găsește și împlinirea, fără nici o întrerupere perceptibilă.[191]

Din nou, ne îndoim de faptul că Luca face o legătură atât de strânsă între botez și primirea Duhului Sfânt. Afirmația că punerea mâinilor este menționată doar ca într-o paranteză între botezul în apă și primirea Duhului pare să se bazeze mai degrabă pe niște versiuni ale textului în limba engleză decât pe textul original. Aspecte gramaticale[192] din text arată clar că intenția lui Luca de a lega venirea Duhului exclusiv de punerea mâinilor devine evidentă.

Având în vedere perioada scurtă de timp dintre botezul în apă și primirea Duhului, cazul ucenicilor din Efes pare a se conforma, mai mult decât oricare alt pasaj baptismal din Fapte, „normei" din 2.38. Există, totuși, o particularitate care face ca acest caz să fie diferit de așa-zisa „normă" din 2.38. Din anumite motive, acești ucenici nu au primit Duhul atunci când au fost covertiți (v.2). Situația neobișnuită de a fi creștini de mai mult timp fără să primească Duhul îi aduce pe aceștia în linie cu noii convertiți din Samaria. Acest fapt îi dă lui Luca prilejul să îl aducă pe Pavel în linie cu Petru, în sensul că el face acum pentru ucenicii din Efes exact ceea ce a făcut Petru pentru samariteni, mai precis induce pogorârea Duhului asupra lor prin punerea mâinilor.

5.4.2. Semnificația primirii Duhului în Fapte 19.1-6

Aspectul de care ne vom ocupa în această secțiune este legat de perspectiva lui Luca asupra semnificației pe care o are primirea Duhului în cazul de față. Este Duhul elementul care asigură integrarea noului convertit în biserică sau este elementul care îl împuternicește pe acesta pentru lucrare. În primul rând, faptul că Luca îi prezintă pe ucenicii din Efes ca fiind creștini înainte ca aceștia să se întâlnească cu Pavel, înseamnă cu siguranță că, pentru el, Duhul nu este „ceea ce îl face pe cineva creștin".[193] În al doilea rând, întrebarea directă a lui

---

ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν), reflectă o ignoranță totală a celor doisprezece cu privire la existența Duhului Sfânt. Codicele Bezae și alte câteva manuscrise au λαμβάνουσίν τινες în loc de ἔστιν. Evident este o versiune parafrazată a textului Alexandrin, care este mai bine atestat dar și mai dificil, care s-a născut din dorința de a evita dificultatea de ordin teologic (cca. 300 C.E. în 38; la fel în ARV). Cf. Barrett, *Acts*, vol. II, p. 894; I.H. Marshall, *Acts*, p. 306; F.F. Bruce, *Acts*, p. 385; E.F. Harrison, *Interpreting Acts*, p. 307; Lake and Cadbury, *Beginnings*, vol. IV, p. 237.

188 J. Dunn, *Holy Spirit*, p. 87. De aceeași opinie sunt și G.B. Caird, *The Apostolic Age*, p. 70; A.J. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism*, p. 26 ș.u.

189 J. Dunn, *Baptism*, pp. 98-101.

190 Price, „Confirmation and Charismata", p. 178; Cf. C.B. Kaiser, „The «Rebaptism» of the Ephesian Twelve: Exegetical Study on Acts 19:1-7", în *RefR* 31/1(1977), p. 58.

191 J. Dunn, *Holy Spirit*, p. 87.

192 Participiul circumstanțial ἐπιθέντος face parte dintr-o construcție gramaticală cunoscută ca *genitiv absolut* (καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου χεῖρας), care cere traducerea următoare: „Și când Pavel și-a pus mâinile..."

193 Contrar celor susținute de Dunn, *Baptism*, pp. 88, 93.

Pavel „Aţi primit voi Duhul Sfânt când aţi crezut?" spune ceva despre natura darului care se are în vedere aici. Aşa cum observă Turner, Luca se aşteaptă ca primirea Duhului să fie percepută imediat: el se aşteaptă ca ucenicii din Efes să ştie precis dacă au primit sau nu Duhul atunci când au crezut.[194] Cu siguranţă că nu se are în vedere aici un criteriu de evaluare care ţine de morală (roada Duhului, de exemplu), fiindcă nu există nici un indiciu în text că celor doisprezece le-ar fi lipsit anumite virtuţi. Atunci, ceea ce a declanşat întrebarea lui Pavel pare să fi fost faptul că ucenicilor le lipsea manifestările supranaturale ale Duhului cum ar fi vorbirea în limbi, prorocia sau alte daruri. Când Pavel îşi pune mâinile peste ei, manifestările supranaturale asociate cu pogorârea Duhului, *vorbirea în limbi şi prorocia*, sunt similare cu cele care au avut loc în Ziua Cincizecimii, la Cezarea şi poate la Samaria şi trebuie privite ca o împlinire a prorociei lui Ioel (2.28). Că Luca are în vedere aici „Duhul prorociei" este confirmat de limbajul pe care îl foloseşte pentru a descrie venirea Duhului („Duhul Sfânt *a venit peste ei*", 19.6), limbaj similar cu cel folosit în 1.8 („când Duhul Sfânt vine peste voi"). Pentru Luca, Duhul este cu preponderenţă o putere care îi înzestrează pe creştini să mărturisească cu eficienţă pe Hristos. Dacă i-am putea identifica pe aceşti ucenici cu prezbiterii din F.A. 20.17, 18, am avea şi dovada misiunii lor eficiente ca urmare a împuternicirii lor.[195]

5.5. Relaţia dintre botezul în apă, punerea mâinilor şi botezul cu Duhul în Faptele Apostolilor

Analiza pericopelor de mai sus a arătat că Luca nu este interesat să facă botezul cu Duhul Sfânt dependent de anumite ritualuri omeneşti şi nici să stabilească o succesiune rigidă a etapelor din experienţa religioasă a unui creştin. Suntem de acord cu afirmaţia lui Hunter că „şablonul în Fapte este absenţa oricărei uniformităţi în ce

194 M. Turner, „Luke and the Spirit", p. 175. Cf. de asemenea G.B. Caird, *The Apostolic Age*, p. 57.

195 Această identificare a fost făcută de E. Haenchen, *Acts*, p. 590, pe baza afirmaţiei din F.A. 20.18 („Ştiţi cum ... din prima zi..."), afirmaţie care, în opinia lui, se referă la momentul întâlnirii descris în F.A. 19.1. F. Pereira face o paralelă între Isus şi cei doisprezece apostoli pe de-o parte şi Pavel şi cei doisprezece ucenici efeseni pe de altă parte, sugerând că punerea mâinilor de către Pavel în 19.6 a fost, de fapt, ocazia ordinării acestor ucenici ca prezbiteri – în *Ephesus: Climax of Universalism in Luke-Acts*, Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 1983, p. 107 ş.u.

priveşte ordinea evenimentelor,"[196] şi totuşi, nu credem că orice efort al specialiştilor de a găsi anumite „norme" în Fapte este sortit eşecului. Cu toate că Luca nu este interesat să fie consecvent în prezentarea anumitor aspecte teologice, aşa cum ne-ar plăcea nouă, trebuie să existe nişte indicii în naraţiunea lui care să ne conducă, în cele din urmă, spre o teologie consecventă cu privire la relaţia temporală dintre convertire, botezul în apă şi primirea Duhului Sfânt.

Până acum, am văzut că în Fapte 2.38 Luca stabileşte explicit două condiţii care trebuie îndeplinite pentru primirea Duhului Sfânt, şi anume, *pocăinţa* şi *botezul în apă*. O a treia condiţie, *credinţa*, apare implicit în cuvintele „în Numele Domnului Isus" care definesc botezul creştin. Pogorârea ocazională a Duhului înainte de botez (9.17?; 10.44) şi posedarea Duhului de cei care nu au fost încă botezaţi (2.4; 18.25[?]), arată că ritualul nu trebuie privit ca o condiţie *absolută* pentru primirea Duhului. „Norma" din Fapte 2.38, împreună cu excepţiile de la această regulă. ne face să concludem, împreună cu Hull, că pentru Luca cea mai importantă condiţie este, nu botezul, ci „disponibilitatea de a fi botezat".[197] În plus, se poate deduce că ori de câte ori botezul în apă şi primirea Duhului sunt evenimente apropiate în timp, legătura dintre ele trebuie înţeleasă doar ca o legătură temporală, nu cauzală, întrucât Luca nu concepe primirea Duhului ca fiind un rezultat automat al botezului în apă.

Am văzut, de asemenea că, în două situaţii, primirea Duhului este atribuită punerii mâinilor (8.17; 19.6). Dacă sunt cercetători care susţin că punerea mâinilor trebuie văzută chiar şi acolo unde nu este menţionată explicit,[198] exegeza pe care am făcut-o pe pasajele relevante ne-a arătat că nu avem dovezi clare că punerea mâinilor pentru primirea Duhului a fost o practică curentă asociată cu botezul sau separată de acesta. Dimpotrivă, gestul nu apare frecvent, fiind asociat cu două ocazii speciale. Este semnificativ faptul că acestea sunt singurele cazuri din Fapte când Duhul nu vine direct „de sus", imediat după convertire şi botez. Aşadar, conform promisiunii din 2.38-39, situaţia celor convertiţi de Filip şi a ucenicilor din Efes este

196 H. Hunter, *Spirit-Baptism: A Pentecostal Alternative*, Lanham – MD, University Press of America, 1983, p. 90.

197 J.H.E. Hull, *Holy Spirit*, p. 99. Cf. K. Giles, „Is Luke an Exponent of «Early Protestantism»?", *EvQ* 54, p. 200.

198 Silva New, „The Name, Baptism and the Laying on of Hands", *BC*, vol. V, p. 134; H. Ervin, *Conversion-Initiation*, p. 49, 64 ş.u.; R.M. Price, „Confirmation and the Charismata", p. 179.

neobişnuită, în sensul că ei nu au primit Duhul imediat după convertire. Fiecare din aceste două situaţii nefireşti este corectată de cele două personaje principale ale lui Luca, Petru şi Pavel.[199] Apostolii induc venirea Duhului prin punerea mâinilor. Aşa cum observă şi Dunn, „punerea mâinilor este un ajutor benefic, în special atunci când, din anumite motive, procedura simplă şi normală (pocăinţa/credinţa şi botezul) nu a dat rezultate.[200]

Pentru a conclude, referitor la secţiunea despre relaţia temporală dintre convertire, botezul în apă şi primirea Duhului Sfânt, tot ceea ce putem spune este că singurul interes al lui Luca este să arate că venirea Duhului a fost o chestiune foarte importantă şi că se aştepta ca aceasta să aibă loc în primele stagii ale experienţei creştine a cuiva, înainte de botez, concomitent cu el sau după botez. Trebuie spus totuşi că, dacă Luca nu pare să manifeste interes pentru o ordine precisă a acestor etape, se pare totuşi că i-a fost familiar un mod *obişnuit* în care cei din zilele lui primeau Duhul. Întrucât am menţionat doar în treacăt acest mod de primire a Duhului atunci când am discutat despre noii convertiţi din Samaria, îl vom trata mai pe larg în cele ce urmează.

În nota redacţională din 8.16, Luca se aştepta ca Duhul *să cadă* peste samariteni. În casa lui Corneliu, „Duhul Sfânt *a căzut* peste toţi cei ce ascultau Cuvântul" (F.A. 10.44, ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον). Episodul este reiterat în 11.15, unde verbul este utilizat cu referire la coborârea Duhului direct din Cer atât peste Corneliu şi cei din casa lui cât şi peste ucenici în Ziua Cincizecimii - ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ. Textul apusean descrie în F.A. 8.39 venirea Duhului în acelaşi mod peste famenul etiopean: „Şi când au ieşit din apă, Duhul Sfânt *a căzut peste famen, iar un înger al Domnului* l-a răpit pe Filip" (πνεῦμα ἅγιον ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον, ἄγγελος δέ κυριου...). De observat că în această versiune nu Duhul Domnului îl răpeşte pe Filip, aşa cum apare în versiunea acceptată de UBS, ci „un înger al Domnului".[201] Aşadar, în trei locuri

199 Nu există nici un indiciu în Fapte că Luca îl consideră pe Pavel ca reprezentant al celor doisprezece apostoli, aşa cum susţine Fitzmyer – *Acts*, p. 644.

200 J. Dunn, *The Acts of the Apostles*, Peterborough, Epworth, 1996, p. 256.

201 Varianta de mai sus, care se distinge prin adăugirea cuvintelor scrise în italice (respectiv în gr. în paranteza dreaptă), se găseşte în mai multe manuscrise, după cum urmează: Ac min p vgmss syh arm Ephr Hier Aug Didymus. Această versiune este acceptată de Zahn, Preuschen, Loisy, Clark, E. Schweizer (*TDNT*, vol. VI, p. 406), Black

în Fapte şi într-o variantă a textului (posibil cea originală), verbul ἐπιπίπτειν descrie o pogorâre spontană a Duhului Sfânt.

Mai sunt alte două verbe folosite de Luca pentru a descrie venirea Duhului în acelaşi mod dramatic: a veni peste (ἐπέρχεσθαι, 1.8; 19.6) şi a turna (ἐκχέειν, 2.17, 18, 33; 10.45). Din cele trei verbe, ἐπέρχεσθαι pare să descrie o acţiune mai lipsită de dramatism, în special în forma în care apare în 19.6 - ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς. Totuşi, ἐπέρχεσθαι descrie o coborâre a Duhului „de sus" (aspect care apare implicit în prepoziţia ἐπί), aşa cum o face şi verbul ἐπιπίπτειν.[202] Utilizarea verbului „a turna" (ἐκχέειν) alături de Duhul Sfânt este preluată din Septuaginta (Ioel 3.1, 2; Ezech. 39.29; Zah. 12.10), unde revărsarea Duhului este asemănată uneori cu o ploaie roditoare care cade peste Israel (Is. 32.15, 44.3 ş.u.; Ezech. 36.26 ş.u.; Ioel 2.23 ş.u.).[203] Imaginea pe care o transmit aceste verbe este clar aceea a Duhului care se revarsă ***direct***, aşa cum s-a întâmplat în Ziua Cincizecimii. Faptul că în relatarea despre convertirea lui Corneliu Luca foloseşte atât verbul „a cădea peste" cât şi verbul „a

(*FS* Nida, p. 123), Menzies (*Development*, p. 124) şi cu reţineri de către I.H. Marshall (*Acts*, ed. 1980, p. 165). Argumentele pentru acceptarea variantei mai lungi sunt: 1) Acest text nu atribuie Duhului Sfânt o acţiune pentru care nu găsim o paralelă în Noul Testament. 2) Primirea Duhului este un aspect pe care Luca îl menţionează în mod obişnuit atunci când descrie categorii „speciale" de oameni. 3) Omisiunea versiunii mai lungi (considerată a fi cea originală) din multe manuscrise poate fi explicată în două moduri: a) este omisă pentru că persoana care l-a botezat pe famen nu este un apostol şi pentru că punerea mâinilor nu este menţionată; b) este posibilă şi o omisiune accidentală a acelor câteva cuvinte – Cf. J. Coppens, „L'Imposition des Mains", în *Les Actes*, p. 410. Bruce Metzger explică: „Unii cercetători care susţin că versiunea mai lungă este cea originală, au explicat absenţa ei din alte manuscrise ca datorându-se ori unei omisiuni accidentale ori unei exciziuni ca rezultat al nepotrivirii ei cu relatarea din versetele 15-18 (Lake and Cadbury, *BC*, vol. V, p. 98), unde, susţin ei, implicaţia este că Duhul Sfânt a fost dat numai prin punerea mâinilor apostolilor" – *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 360. Barrett (*Acts*, vol. I, p. 435) şi Johnson (*Acts*, p. 157) înţeleg varianta mai lungă ca fiind rezultatul unei adăugiri efectuată de scribi.

202 Pentru sensurile pe care le ia verbul, vezi J. Schneider, „ἐπέρχομαι", *TDNT*, vol. II, p. 680.

203 Contrar celor susţinute de Gunkel, în *Influence*, p. 42-43, 59-66, faptul că Luca utilizează verbe ca ἐκχέω, πίμπλημι (Lc. 1.15, 41, 67; F.A. 2.4; 4.8, 31; 9.17; 13.9, 52) şi ἐπιπίπτω nu este o dovadă că el a conceput Duhul printr-o prismă elenistă, ca un fel de „Stoff", ca *mana*. Ca şi în LXX, verbele sunt utilizate cu sens metaforic. Cf. Turner, *Power from on High*, p. 167.

turna" ne spune că cele două verbe descriu aceeaşi acţiune. Dunn şi Turner recunosc faptul că aceste verbe sugerează foarte expresiv o *revărsare bruscă şi impresionantă* a Duhului,[204] dar ei par să judece această imagine în primul rând după efectele produse de o irupere de acest fel. Noi credem că, atunci când se foloseşte de imagini veterotestamentare de felul acesta, Luca descrie nu numai efectele revărsării Duhului ci şi modul în care el vine. În primul rând, verbele utilizate fac trimitere la originea Duhului: aşa cum ploaia este „turnată" sau „cade" din Cer, tot aşa şi ***Duhul vine „de sus"***, adică de la Dumnezeu. În al doilea rînd, Duhul vine într-o manieră spontană, cu putere şi ***fără mijlocirea vreunui om***.

Frecvenţa cu care apar aceşti termeni în Faptele Apostolilor, situaţia neobişnuită din 8.16 (Duhul „nu se pogorâse încă..."), natura paradigmatică a pasajului F.A. 2.16-21 în baza textului din Ioel 3.1 ş.u. (LXX), cât şi experienţa lui Isus la Iordan (Lc. 3.22) sunt suficiente argumente pentru a crede că modul normal în care se aşteaptă Luca să descindă Duhul Sfânt peste noii convertiţi este prin ***revărsări spontane, direct de la Dumnezeu, fără intervenţia vreunui agent uman***. Această concluzie este în deplin acord cu alte două referinţe din scrierile lui Luca: În Luca 24.49, „făgăduinţa Tatălui" va veni „peste" ucenicii lui Isus şi puterea pe care o vor primi va fi „de sus". Aceeaşi idee este exprimată în Luca 11.13: „Tatăl care din ceruri va da Duhul Sfânt ..."[205]

Punctul de vedere exprimat mai sus ne oferă o explicaţie pertinentă de ce Luca poate descrie persoane ca Filip (6.3), Ştefan (6.5, 8), Barnaba (11.24), Agab (11.28) sau Apolo (18.25) şi grupuri de credincioşi (de exemplu în Iconia, 13.52) ca având Duhul, fără să se simtă obligat să descrie maniera în care aceştia l-au primit. În plus, pogorârea direct „de sus" a Duhului se armonizează foarte bine cu accentul pe care îl pune Luca pe faptul că Duhul este dat ca răspuns la

204 J. Dunn: „Verbele care încep cu ἐπί- ne transmit imaginea unui impact dramatic, de împuternicire, pe care îl are Duhul atunci când vine" – *Baptism*, p. 72; M. Turner, *Power from on High*, p. 357, n. 25.

205 Vezi Noul Testament Grecesc pentru formele variate ale acestei propoziţii, în special a cuvintelor ἐξ οὐρανοῦ. Plummer în *St. Luke*, p. 300 şi Arndt, în *St. Luke*, p. 298 susţin că ἐξ οὐρανοῦ este o formă condensată a sintagmei ὁ ἐν οὐρανῷ ἐξ οὐρανοῦ. Chiar şi fără această contracţie, utilizarea lui ἐκ în loc de ἐν scoate în evidenţă faptul că Dumnezeu dă Duhul „din cer". Cf. J. Reiling şi J.L. Swellengrebel, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, Leiden, Brill, 1971, p. 436; L.T. Johnson, *Luke*, p. 179. Cf. BDF, 437

rugăciune (Lc. 11.13; cf. 3.21). Textul din Luca 11.13 este o modificare a unui pasaj din sursa Q, a cărui formă originală apare în Matei 7.9-11.[206] Promisiunea din Matei 7.11 că Dumnezeu „va da lucruri bune celor care îi cer" este modificată de Luca în „va da Duhul Sfânt celor care I-L cer". Suntem de acord cu observaţia lui Stronstad că Luca face uz aici de un *midraş peşer* pentru a interpreta „lucruri bune" în lumina „realităţii darului Duhului din perioada post-Cincizecime".[207] Cu toate că referinţa pare să facă aluzie în primul rând la Cincizecime şi la împlinirea „făgăduinţei" în cartea Faptele Apostolilor[208] - ocazii când Duhul vine ca răspuns la rugăciune (1.14; 4.23-31; 8.15-17; 9.11, 17) – cu siguranţă, Luca scrie pe baza experienţei comunităţii sale creştine din perioada de după Cincizecime.[209] Aşa cum notează R.M. Price, dacă am căuta un context aplicativ (*Sitz-im-Leben*) pentru această pericopă, acesta ar fi „grupul de cititori şi ascultători creştini care sunt încurajaţi să-i ceară Duhul Sfânt lui Dumnezeu care este deja «Tatăl lor ceresc»."[210] Textul din Luca 11.13 poate sluji ca un argument suplimentar în sprijinul ideii că pentru Luca primirea Duhului nu efectuează încorporarea în biserică,

206 C.K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London, SPCK, 1947, p. 126 ş.u.; J. Fitzmyer, *Luke*, vol. II, p. 915 ş.u.; Grundmann, *Lukas*, p. 235; von Baer, *Der heilige Geist*, p. 150. Matei nu omite niciodată vreo referinţă la Duhul Sfânt din sursele pe care le foloseşte şi nici nu o adaugă la sursa Q sau la materialul pe care le preia de la Marcu. Luca inserează pneuţma în sursa Q în trei locuri (Lc. 4.1; 10.21; 11.13) şi în materialul preluat de la Marcu o dată (Lc. 4.14). Cf. C.S. Rodd, „Spirit or Finger", *ExpTim* 72 (1960/61), p. 157 ş.u.; R. Menzies, *Development*, p. 181 şi nota 3.

207 Stronstad, *Charismatic Theology*, p. 64.

208 L.T. Johnson, *Luke*, p. 180; F. Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc*, Geneve, Labor et Fides, 1996, vol. II, p. 145; C. Evans, *St. Luke*, p. 487.

209 J. Fitzmyer, *Luke*, p. 916; Bock, *Luke*, vol. II, p. 1062 ş.u.; F. Bovon, *Saint Luc*, vol. II, p. 145. Afirmaţia lui J. Ernst că contextul este acela al unei ceremonii de botez este pertinentă, dar valabilitatea ei nu poate fi demonstrată din datele pe care le oferă cartea Faptele Apostolilor – *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, Pustet, 1977, p. 367. Considerăm nefondată opinia lui S. Brown care susţine că promisiunea din Lc. 11.13 este valabilă doar pentru apostoli iar botezul cu Duhul Sfânt numai pentru perioada de început a bisericii – în „Water-Baptism", pp. 145-147, 150 ş.u. Conform celor susţinute de Turner, Luca intenţionează să prezinte această promisiune ca „o posibilitate care stă la îndemâna unor ucenici în perioada dinainte de Cincizecime ... ca o împuternicire divină împotriva forţelor demonice" – în *Power from on High*, p. 340. Dar în Lc 9.1 şi în Lc 10.19, Isus este cel care dă putere şi autoritate, nu Dumnezeu, aşa cum chiar Turner recunoaşte (p. 341, n. 64).

210 R.M. Price, „Confirmation and Charisma", p. 179. Opinia lui Price că textul face aluzie la o perioadă de timp între convertire şi primirea Duhului este logică, dar nu întotdeauna confirmată în naraţiunea lui Luca (vezi F.A. 10.44)

ci este o împuternicire pentru misiune. Având, însă, în vedere faptul că Luca 11.13 se referă la o acțiune repetabilă,[211] este rezonabil să afirmăm că Luca nu se gândește strict la primirea inițială a Duhului, ci la praxis-ul creștin în general. Așadar, când recomandă să se facă rugăciuni pentru primirea Duhului, el are în vedere și alte funcțiuni ale acestuia (de exemplu, bucurie F.A. 8.8, 13.52; mângâiere, 9.31; călăuzire, 13.2, 16.6 etc.).[212]

5.6. Rolul punerii mâinilor în transmiterea Duhului

Am văzut că, în cel puțin două locuri, Luca afirmă clar că Duhul a fost dat prin punerea mâinilor. Dialogul lui Petru cu Simon Magul aduce lumină asupra felului în care înțelege Luca acest act. Narațiunea nu menționează dacă Simon a primit sau nu Duhul Sfânt prin punerea mâinilor apostolilor. Probabil că Luca înțelege că nu a primit.[213] Indiferent ce a înțeles Luca, el este critic față de două concepții greșite pe care le-a avut Simon: Simon a împărtășit o concepție manistică despre Duhul (un indiciu al ideologiei lui eleniste)[214] și a considerat punerea mâinilor apostolilor ca fiind un gest magic deosebit de eficient.[215] Este important să observăm că Luca nu-l critică pe Simon pentru legătura pe care o face între punerea mâinilor și primirea Duhului.[216] Luca însuși crede că „darul lui Dumnezeu" poate fi dat prin mâini omenești (cf. 9.17, 19.6). Versetul 18 este scris din perspectiva lui Luca, nu din cea a lui Simon. În puținele cuvinte ale lui Petru „ai crezut că darul lui Dumnezeu s-ar putea căpăta cu bani", Luca face referire la ideea lui Simon conform căreia transmiterea Duhului ar putea fi manipulată, la discreția celui care Îl posedă. Identificarea de către Simon a punerii mâinilor apostolilor cu magia nu a putut fi tolerată de Luca. Accentul pe care îl pune el pe rugăciunea apostolilor ne arată că pentru el Duhul Sfânt este într-adevăr un „dar"

211 Büchsel, *Der Geist Gottes*, p. 189 ș.u.

212 Contrar celor susținute de Menzies, *Development*, p. 184 ș.u.

213 Fazele prin care a trecut Simon și noii convertiți din Samaria sunt prezentate în paralel: Samaritenii au crezut cele propovăduite de Filip (v. 6) și așa a făcut și Simon (v. 13); ei sunt botezați (v. 12) și tot așa este și Simon (v. 13). Așadar, tăcerea lui Luca privitor la primirea Duhului de către Simon după v. 17 este un indiciu că el nu a avut o experiență de felul acesta. El doar „a văzut [ca un observator] ... că Duhul era dat prin punerea mâinilor apostolilor" (8.18).

214 În lucrarea *Contra ereziilor* 1.23, Irineu afirmă că Simon a fost fondatorul gnosticismului și liderul unei secte cunoscută ca secta Simoniților.

215 E. Haenchen, *Acts*, p. 304.

216 Contra lui F. Bruner, *Theology*, p. 178; Pereira, *Ephesus*, p. 98 n. 342.

pe care Dumnezeu îl dă, nu mâinile omenești. Punerea mâinilor a fost, în cel mai fericit caz, *conductorul prin care acest dar a fost transmis*.

O interesantă poziție este luată de M. Turner într-un studiu mai vechi, unde comentează asupra aspectului spațial al frazeologiei lui Luca privitor la descinderea Duhului peste credincioși:

> Problema reală cu o noțiune de acest fel [mai precis, cu venirea Duhului de undeva dintr-un îndepărtat „cer"] nu este să credem că cei din antichitate, inclusiv Luca, au crezut cu sinceritate că „cerul" este undeva „sus". Adevărata dificultate constă în faptul că există un sens în care Luca știe că Duhul nu era „sus" (cel puțin nu numai „sus") – pentru că El era „în" Filip ... când acesta a predicat samaritenilor și „în" apostoli când, ca niște oameni plini de Duhul, aceștia și-au pus mâinile peste samariteni pentru a împărți Duhul acestor noi convertiți ... În mod similar, indiferent că Duhul era „în", „peste" sau „cu" Petru, în timp ce predica lui Corneliu, se pare că Duhul „a căzut" peste casa lui nu de undeva de departe; și cam același raționament se aplică cazului lui Pavel care, „umplut de Duhul" ... își pune mâinile peste cei care se botezaseră în Efes.[217]

Comentariul lui Turner pare să sugereze că, în concepția lui Luca, Duhul nu vine „de sus" ci este pur și simplu transferat de anumite persoane care au rolul de mijlocitori și care sunt ei înșiși plini de Duhul. Este adevărat că în toate cazurile din Faptele Apostolilor când Duhul este transmis prin punerea mâinilor, gestul este îndeplinit de oameni care sunt deja umpluți de Duhul – Petru, Ioan, Anania, Pavel. Însă nu apare deloc în aceste texte ideea că aceștia „descarcă" pe orizontală un *quantum* din puterea cu care sunt umpluți. Faptul că punerea mâinilor are loc concomitent cu rugăciunea este un indiciu că oameni ca Petru sau Pavel, cu toate că sunt „plini de Duhul", nu au nici *exousia* și nici *dunamis* de a transmite Duhul, ci depind întru totul de Dumnezeu ca să-i folosească în rolul de „conductoare de putere".

În concepția lui Luca, Isus a fost singurul purtător de putere numenală.[218] Cu toate că este remarcabil faptul că Luca nu spune despre nimeni (nici chiar despre Isus) că „are" Duhul, el totuși Îl prezintă pe Isus ca pe unul care putea utiliza această putere (în special pentru vindecare) peste oricine și oricând, fără să apeleze la

217 M. Turner, „Spirit Endowment in Luke-Acts: Some Linguistic Considerations", *VoxEv* 12 (1981), p. 49.

218 Adoptăm aici terminologia utilizată de W. Kahl, care vorbește despre putere „numenală", nu „divină", întrucât cea dintâi are un sens mai larg, cuprinzând atât puterea de vindecare cât și πνεῦμα ca Duhul cel divin – în *Miracle Stories*, p. 10.

rugăciune.[219] După învierea sa din morți, Isus este cel care trimite „făgăduința Tatălui" (Lc. 24.49; F.A. 1.4). Din mărturia cărții Faptele Apostolilor desprindem ideea că ucenicii nu se află în aceeași relație cu Duhul în care se găsea Isus. În rolul lor de mijlocitori ai puterii numenale, ei trebuie să se roage lui Dumnezeu pentru ca Duhul să fie dat noilor convertiți. O a doua postură în care Luca îi prezintă pe ucenici este aceea de conductori prin care Duhul Sfânt este transmis. Prin punerea mâinilor ei transferă noilor convertiți Duhul pentru care s-au rugat. Episodul despre Simon Magul arată clar că Duhul nu poate fi manipulat, nici de către Simon nici de către apostoli. Pentru Luca, Duhul Sfânt este cel care deține controlul, nu cel ținut sub control. Suveranitate lui Dumnezeu în acordarea Duhului este, de asemenea, subliniată în episodul despre Corneliu: Dumnezeu îl dă ori de câte ori îi face plăcere să-l dea cuiva și la timpul hotărât de El (10.44-48).

6. Vorbirea în limbi ca dovadă inițială a botezului cu Duhul Sfânt

În conformitate cu mărturia Scripturii cu privire la Duhul Sfînt, atât a Vechiului cât și a Noului Testament, înțelegem că pogorârea Duhului Sfânt ca împuternicire pentru misiune este însoțită întotdeauna de manifestări supranaturale. Dacă în Vechiul Testament fenomenul cel mai frecvent care punea în evidență pogorârea Duhului era **prorocia**, în cartea Faptele Apostolilor găsim că acesta este **vorbirea în limbi**. Punctul acesta de vedere este, desigur, contestat de anumite biserici istorice și, în general, de evanghelici. Frank Macchia, un teolog penticostal care și-a dedicat o perioadă însemnată din cariera sa studiului *glossolaliei*, afirmă: „Vorbirea în limbi, ca «dovadă inițială» a botezului cu Duhul Sfânt este poate cel mai enigmatic și mai controversat crez al penticostalilor clasici."[220] În ceea ce urmează, vom căuta să arătăm temeiul biblic al acestei învățături caracteristică penticostalismului clasic.

Trebuie precizat de la bun început că doctrina penticostală a vorbirii în limbi ca dovadă inițială a botezului cu Duhul Sfânt se întemeiază pe cinci pasaje relevante din cartea Faptele Apostolilor, după cum urmează:

219 Exemple în cap. 4.

220 Frank D. Macchia, „Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience", în *Pneuma* 15, nr. 1, 1993, p. 64.

1) În Ziua Cincizecimii, cei o sută douăzeci care erau adunați în același loc, „s-au umplut de Duh Sfânt și *au început să vorbească în alte limbi*, după cum le da Duhul Să vorbească" (2.4).
2) Pe când predica Petru în casa lui Corneliu, sutașul roman, „S-a pogorât Duhul Sfânt peste toți cei ce ascultau Cuvântul", iar ucenicii care-l însoțeau pe Petru „îi auzeau vorbind în limbi și mărind pe Dumnezeu" (10.44, 46).
3) Când Pavel și-a pus mâinile peste cei doisprezece ucenici din Efes, „Duhul Sfânt S-a pogorât peste ei și vorbeau în alte limbi și proroceau" (19.6).

Cele trei texte prezentate mai sus prezintă clar vorbirea în limbi ca pe un fenomen care a însoțit pogorârea Duhului Sfânt. Semnificația pe care o are vorbirea în limbi ca dovadă inițială a botezului cu Duhul Sfânt este recunoscută de Luca atunci când relatează cazul lui Corneliu și a celor din casa lui: „Toți credincioșii tăiați împrejur care veniseră cu Petru, au rămas uimiți când au văzut că darul Duhului Sfânt s-a vărsat și peste Neamuri. *Căci îi auzeau vorbind în alte limbi* și mărind pe Dumnezeu" (sublinierea ne aparține). Fără această *dovadă*, iudeii care veniseră cu Petru nu aveau de unde să știe că Duhul Sfânt se pogorâse peste Neamuri. Fenomenul vorbirii în limbi a fost pentru ei *semnul* că Neamurile au primit Duhul. Este firesc să ne întrebăm de unde au știut că acesta este semnul primirii Duhului? Este de remarcat faptul că, spre deosebire de Ziua Cincizecimii, când „mulțimea a rămas încremenită, pentru că fiecare îi auzea vorbind în limba lui", în casa lui Corneliu iudeii nu sunt uimiți datorită fenomenului glossolalic, ci pentru că „darul Duhului Sfânt s-a vărsat și peste Neamuri". Probabil că acești iudei au experimentat ei înșiși vorbirea în limbi în Ziua Cincizecimii. Dacă nu, fiindcă se învârteau în cercul apostolilor, cu siguranță au auzit de la aceștia despre cele întâmplate în acea zi.

Faptul că Luca prezintă trei cazuri clare ale fenomenului vorbirii în alte limbi, legat de pogorârea Duhului Sfânt, ne face să credem că atunci când și-a scris cartea, Luca a scris-o conștient că, în conformitate cu legea evreiască, susținerea unei cauze cerea doi sau trei martori.[221] Orice eveniment consemnat de trei ori, așa cum este de

221 Cf. Deut. 19.15 pentru pedeapsa capitală. Legea este amplu comentată în scrierile rabinice și prerabinice, fapt care arată nu numai că era în vigoare în secolul I d.Hr., dar și că era o lege de căpătâi.

exemplu convertirea apostolului Pavel, este foarte semnificativ nu numai pentru Luca, ci pentru orice scriitor din antichitate. Altfel, având în vedere costul ridicat al unei scrieri din perioada aceea, repetarea unor detalii sau evenimente ar fi nu numai redundantă, dar şi un lux inutil.

Nu trebuie să ne îndoim de faptul că Luca a cunoscut vorbirea în limbi ca un fenomen cu largă răspândire printre creştini. Mai sunt încă două relatări privitoare la primirea Duhului Sfânt în care fenomenul glossolalic nu este menţionat, dar probabilitatea ca să fi avut loc este foarte mare:

4) Din relatarea lui Luca, reiese că şi în Samaria pogorârea Duhului Sfânt a fost însoţită de o manifestare supranaturală, fiindcă Simon „a văzut" ceva dramatic întâmplându-se. Numai aşa se explică faptul că a fost deosebit de interesat să cumpere de la Petru puterea de a împărţi Duhul Sfânt prin punerea mâinilor (8.18, 19). După toate probabilităţile, aşa cum arată mulţi cercetători, această manifestare a fost vorbirea în limbi.[222]
5) Aşa cum am văzut mai sus, primirea Duhului Sfânt de către Pavel nu este relatată de Luca. Reiese din context, însă, că apostolul a primit darul Duhului cu ocazia vizitei pe care i-a făcut-o Anania în casa lui Iuda (9.17). Cu toate că din relatarea lui Luca nu putem dovedi că Pavel a vorbit în alte limbi atunci când „s-a umplut de Duhul Sfânt", cunoaştem din însăşi relatarea apostolului că el a practicat *glossolalia*. Scriind bisericii din Corint unde fenomenul glossolalic se manifesta din plin, apostolul face afirmaţia: „Mulţumesc lui Dumnezeu că eu vorbesc în alte limbi mai mult decât voi toţi" (1Cor 14.18). Este logic să gândim că Pavel a cunoscut prima manifestare a vorbirii în limbi la botezul său cu Duhul Sfânt, în prezenţa lui Anania (9.17).

În înţelegerea noastră, Luca a cunoscut mai mult decât a relatat cu privire la manifestările supranaturale care au însoţit botezul cu Duhul Sfânt în Biserica Primară. Probabil că a cunoscut şi faptul că

222 Carl Brumback, *What Meaneth This?*, Sringfield MO, Gospel Publishing House, 1947, pp. 26, 191, 198 ş.u.; David Petts, *The Dynamic Difference*, Springfield MO, Gospel Publishing House, 1976, pp. 20-23. Carl Brumback citează 22 de comentatori nepenticostali la pasajul din Fapte 8; toţi sunt de acord că pogorârea Duhului a fost însoţită de manifestări supranaturale şi aproape toţi sunt de acord că, după toate probabilităţile, manifestarea a fost vorbirea în limbi – *op. cit.*, pp. 205-214.

samaritenii şi Pavel au vorbit în limbi atunci când Duhul S-a pogorât peste ei. Găsim indicii chiar în aceste două relatări că ele nu sunt complete.[223] Aceste două pasaje ar constitui, într-adevăr, o problemă majoră pentru penticostali dacă ar exista indicii că sunt complete şi vorbirea în limbi nu ar fi menţionată.[224] Considerăm, aşadar, că deşi autorul cărţii cunoştea mai multe despre vorbirea în limbi, el şi-a ales în mod strategic trei cazuri prin care să arate că, **de regulă**, botezul cu Duhul Sfânt este pus în evidenţă prin fenomenul glossolalic. A scoate argumente din „tăcerea Bibliei" (din ceea ce nu spune Biblia) este o metodă hermeneutică cunoscută ca *eisegeză*, o metodă prin care se introduce înţeles în text, spre deosebire de *exegeză*, prin care înţelesul este scos din text. Aşadar, textele care descriu convertirea samaritenilor şi convertirea apostolului Pavel nu trebuie folosite în argumentaţie. Şi totuşi, oponenţii noştri ar trebui să recunoască faptul că există o diferenţă importantă între cele două poziţii teologice, care dă o notă de probabilitate tezei noastre. Adică, în lumina experienţei ucenicilor în Ziua Cincizecimii, în casa lui Corneliu şi în Efes, cazuri în care vorbirea în limbi apare clar ca semn de necontestat al botezului cu Duhul Sfânt, cazul samaritenilor şi cel al apostolului Pavel par să se încadreze într-un tipar pe care Luca îl intenţionează. Având în vedere probabilitatea ridicată ca şi în celelalte două cazuri fenomenul să fi fost identic (în special în cazul samaritenilor), putem afirma cu toată încrederea că, în teologia lui Luca, vorbirea în alte limbi capătă valoare de *semn teofanic al pogorârii Duhului Sfânt*.

Aşa cum afirmă Howard M. Ervin, „un botez cu Duhul Sfânt fără dovada unei manifestări harismatice nu este un *datum* biblic; este o găselniţă teologică, dictată de experienţa bisericii din perioada postapostolică ..."[225] Cei care nu acceptă valabilitatea acestui articol de credinţă al doctrinei penticostale despre Duhul Sfânt au propus alte dovezi ale primirii Duhului. Poate cel mai des întâlnită este sugestia că virtutea dragostei este cea mai puternică dovadă că cineva a fost botezat cu Duhul Sfânt. Sugestia nu are însă temei biblic. Conform

223 De exemplu, în Fapte 8 Luca relatează că Simon „a văzut" că Duhul Sfânt a fost dat, dar nu ne spune cum „a văzut". În capitolul 9, Luca relatează că Anania şi-a pus mâinile peste Pavel ca să primească Duhul Sfânt, dar nu precizează dacă Pavel a primit sau nu Duhul Sfânt

224 David Petts, „The Baptism in the Holy Spirit: The Theological Distinctive", în *Pentecostal Perspectives*, editată de Keith Warrington, Londra, Paternoster Press, 1998, p. 108.

225 Howard M. Ervin, *Spirit Baptism*, p. 81.

afirmației făcute de apostolul Ioan, dragostea este o consecință, și o *dovadă* în același timp, a nașterii din nou: „Noi știm că am trecut din moarte la viață fiindcă iubim pe frați" (1Ioan 3.14).

În ultimii ani, chiar din sânul bisericilor penticostale, sub influența noilor doctrine ale mișcării harismatice, se aud tot mai des voci care contestă „dreptul" vorbirii în limbi ca ***semn singular*** al botezului cu Duhul Sfânt.[226] Auzim tot mai des întrebarea: „De ce numai vorbirea în limbi poate fi un semn al primirii Duhului Sfânt, nu și alte daruri, având în vedere faptul că toate darurile sunt date de „unul și același Duh, care dă fiecăruia în parte, cum voiește"? (1Cor 12.11). La urma urmei, nu avem două semne în casa lui Corneliu (vorbirea în limbi și preamărirea lui Dumnezeu – F.A. 10.46) și două la pogorârea Duhului peste efeseni (vorbirea în limbi și prorocia – F.A. 19.6)? Un răspuns simplu, pentru unii poate superficial, nu însă și pentru noi, decurge tocmai din versetul pe care acești contestatari îl folosesc ca argument. El este: „Pentru că așa a ales Duhul Sfânt, fiindcă El este stăpân pe darurile Sale!" Fiindcă subiectul studiului nostru nu privește însă darurile spirituale, ci *semnul palpabil* al botezului cu Duhul Sfânt, este

226 De exemplu, la cea de-a 26 sesiune de comunicări a Societății de Studii Penticostale (SPS) din Statele Unite, Steven Scott Alt propune modificarea articolului relevant din mărturisirea comună de credință a organizațiilor penticostale afiliate Alianței Penticostale din America de Nord (Pentecostal Fellowship of North America - PFNA) cu un singur cuvânt, care însă, comentăm noi, schimbă radical doctrina. El propune următoarea modificare: înlocuirea cuvântului *„inițială"* din articolul „Noi credem că Evanghelia deplină include ... botezul cu Duhul Sfânt cu dovada ***inițială*** a vorbirii în alte limbi, după cum dă Duhul fiecăruia" cu adjectivul „primară" așa încât articolul să devină „Noi credem că Evanghelia deplină include ... botezul cu Duhul Sfânt cu dovada ***primară*** a vorbirii în alte limbi, după cum dă Duhul fiecăruia". Consecința modificării ar fi următoarea: rolul esențial al vorbirii în limbi ca semn al botezului cu Duhul Sfânt ar putea fi menținut, putem continua să ne așteptăm ca acest semn să se manifeste, dar nu mai poate fi *cerut* pentru ca cineva să fie declarat ca botezat cu Duhul Sfânt. Vorbirea în limbi nu va mai fi *semnul*, ci *unul dintre semnele* primirii Duhului Sfânt. – Steven Scott Alt, *„The Pentecostal Doctrine of Initial Evidence: A Proposal for Modification"*, studiu prezentat la Sesiunea de comunicări a Societății de Studii Penticostale (SPS) din America de Nord, Oakland CA, Patten College, 13-15 martie, 1997.

Pe continentul european, William K. Kay face o analiză a situației bisericilor penticostale din Marea Britanie, efectuată în urma unor sondaje de opinii în rândul pastorilor penticostali de la organizațiile Elim și AOG. Această analiză arată o situație îngrijorătoare: un procentaj alarmant dintre pastorii penticostali au renunțat la doctrina vorbirii în limbi ca semn al botezului cu Duhul Sfânt. – William Kay, „The «initial evidence»: implications of an empirical perspective in a British context", în *JEPTA*, vol. XX, 2000, pp. 25-31.

necesar să precizăm că celelalte harisme propuse ca posibile dovezi ale primirii Duhului, și anume darurile de vindecare, exorcizarea, profeția, nu puteau sluji ca semne doveditoare ale botezului cu Duhul în această nouă epocă a Bisericii. Cu mult înainte de Ziua Cincizecimii, ucenicii au rostit cuvinte profetice (Mat 16.16, 17), au vindecat bolnavi (Mat 10.8) și au scos demoni (Lc 10.17 și urm.), cu putere primită de la Isus. Mai mult, aceste abilități pot fi găsite chiar și în Vechiul Testament. Așadar, ele nu mai aveau puterea unui semn distinct prin care să fie pusă în evidență pogorârea Duhului.[227]

Și totuși, penticostalii nu pot trece ușor peste faptul că în casa lui Corneliu cei care au primit Duhul vorbeau în alte limbi *și măreau pe Dumnezeu*, iar în Fapte 19.6, ucenicii din Efes au vorbit în alte limbi *și au prorocit* atunci când au fost botezați cu Duhul Sfânt. Inevitabil, ajungem la întrebarea inițială: Este vorbirea în limbi ***singurul semn*** care pune în evidență primirea Duhului? Cu precizarea că, în fiecare din aceste două cazuri, vorbirea în limbi este *prima* manifestare menționată, detaliu care nu este deloc nesemnificativ, prezentăm în cele ce urmează un punct de vedere care răspunde afirmativ întrebării de mai sus. Colin Dye, pastorul celei mai mari biserici penticostale din Marea Britanie, Kesington Temple din Londra, dezbate acest subiect într-un studiu publicat în *JEPTA*.[228] Pornind de la faptul că în perioada Vechiului Testament venirea Duhului s-a manifestat cu precădere prin rostiri profetice, Colin Dye arată că profeția lui Ioel cu privire la revărsarea Duhului Sfânt în zilele de pe urmă include profeția ca unul dintre efectele venirii Duhului (Ioel 2.28; F.A. 2.17-18). Analizând textele relevante din Faptele Apostolilor, Dye susține că vorbirea în limbi din aceste texte se încadrează în categoria rostirilor profetice. Ucenicii în Ziua Cincizecimii rosteau „lucrurile minunate ale lui Dumnezeu", cei din casa lui Corneliu „măreau pe Dumnezeu", iar ucenicii efeseni „proroceau". Toate acestea sunt, în opinia lui Dye, rostiri profetice în alte limbi. Atât în 10.46 cât și în 19.6 avem doar *glossolalia* prin care cei care vorbeau măreau pe Dumnezeu (10.46) sau proroceau (19.6). Interpretarea rezonabilă a lui Colin Dye presupune o hendiadă în fiecare din aceste două versete. În concluzie, conform acestei interpretări, venirea Duhului în Ziua Cincizecimii a marcat începutul unei noi ere a Duhului Sfânt. Vorbirea în alte limbi a

227 H.M. Ervin, *Spirit Baptism*, p. 81.

228 Colin Dye, „Are Pentecostals Pentecostal? A revisit to the doctrine of Pentecost", în *JEPTA*, vol. XIX, 1999, p. 56-80.

fost manifestarea profetică specifică noii ere a Duhului, conform profeției lui Ioel.[229]

*

* *

Valabilitatea metodei hermeneutice a penticostalilor.

Teologii penticostalii recunosc faptul că doctrina vorbirii în limbi ca dovadă inițială a primirii Duhului Sfânt se întemeiază mai puțin pe o metodă inductivă de interpretare a Scripturii și mai mult „pe o interacțiune creativă cu cartea Faptele Apostolilor, în contextul închinării penticostale."[230] Ei descoperă o paradigmă în cartea Faptelor Apostolilor pe care o interpretează ca fiind normativă și pe care și-o însușesc ca doctrină. S-a făcut deseori afirmația că o doctrină nu trebuie întemeiată pe narațiunile istorice ale Noului Testament, ci numai pe pasajele didactice ale lui.[231] Pe alte considerente, Eduard Schweizer spune că narațiunile din Faptele Apostolilor nu oferă nici un argument celor care caută să-și justifice practicile ecleziale sau să interpreteze lucrarea Duhului prin prisma ideologiei propriei biserici. Pentru Luca, susține Schweizer, Duhul se manifestă de fiecare dată altfel, ori de câte ori Evanghelia este acceptată de persoane individuale sau de grupuri de credincioși.[232]

David Petts a dat deja un răspuns celor care afirmă că o narațiune istorică așa cum este cartea Faptele Apostolilor nu poate fi o sursă de doctrină. Argumentele lui sunt:

1) Deși Faptele Apostolilor nu este un manual de doctrină, cartea reflectă crezul și practicile Bisericii primare. O biserică îi învață pe alții ceea ce crede și practică. Exemplul este un dascăl tot atât de bun, uneori chiar mai bun, decât instrucția. Așadar, afirmația că nu putem desprinde învățături din Faptele Apostolilor este absurdă.
2) Multe din învățăturile epistolelor pauline, de exemplu, sunt interpretate și înțelese prin prisma istoriei bisericii primare, istorie pe care o cunoaștem din Faptele Apostolilor. De

229 Colin Dye, op. cit., pp. 66-68.

230 Frank D. Macchia, „Tongues as a Sign", p. 65.

231 De ex., John Stott, *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit*, Leicester, InterVarsity Press, 1975, pp. 15-17.

232 Eduard Schweizer, „Plaedoyer der Verteidigung in Sachen: Moderne Theologie versus Lukas," *Theologische Literaturzeitung* 105, 1980, pp. 242-252, *apud* Frank D. Macchia, „Tongues as a Sign", p. 65.

exemplu, în înțelegerea doctrinei despre botez ca o „îngropare împreună cu Hristos", suntem ajutați de pasajele din Fapte care se referă clar la botezul în apă prin scufundare. Înseamnă că istoria Faptelor Apostolilor este pentru exeget un material didactic literar/vizual care îl ajută să înțeleagă noțiunile mai abstracte sau simbolistica prea sofisticată.
3) Cei care susțin că doar epistolele sunt *sursa de doctrină* uită că tocmai în epistole găsim afirmația că ***„toată Scriptura*** este de folos ***să învețe***" (2Tim 3.16 – sublinierile ne aparțin).
4) Cercetătorii care au făcut studii ample în Luca-Fapte, recunosc că Luca a fost nu doar un istoric al Bisericii Primare, ci și un teolog care și-a prezentat mesajul pe calea narațiunii.[233]

Având în vedere argumentele de mai sus, respingem punctul de vedere conform căruia cartea Faptele Apostolilor nu poate sluji ca sursă de doctrină. A susține însă valabilitatea utilizării narațiunilor biblice ca sursă de doctrină nu constituie decât primul pas în elucidarea problematicii hermeneuticii penticostale. Pasul următor este acela de a arăta felul în care derivăm doctrina din aceste pasaje, mai precis de a arăta măsura în care un precedent istoric poate fi normativ pentru teologia și practica bisericii de astăzi. În câteva dintre studiile sale, Gordon Fee s-a ocupat de rolul pe care îl joacă precedentul istoric în hermeneutica penticostală. Iată care sunt cele trei reguli de bază stabilite de acest teolog penticostal:

1) Utilizarea precedentului istoric ca analogie pentru a stabili o normă nu este niciodată o metodă valabilă;

2) Deși s-ar putea să nu fie rezultatul intenției primare a autorului, uneori narațiunile istorice au valoare ilustrativă și paradigmatică;

3) În chestiuni legate de experiența creștină, și cu atât mai mult în cele legate de practica creștină, precedentul istoric poate fi privit ca repetabil, creând astfel paradigme – dar aceste paradigme nu pot fi privite ca normative.[234]

233 David Petts, „The Baptism in the Holy Spirit", în *Pentecostal Perspectives*, pp. 104-105.

234 Gordon D. Fee, „Hermeneutics and Historical Precedent: a Major Problem for Pentecostal Hermeneutics", în *Perspectives on the New Pentecostalism*, vol. editat de R.P. Spittler, Grand Rapids, Baker Book House, 1976, p. 128-129; cf. G.D. Fee, „Acts: the Problem of Historical Precedent", în G.D. Fee și D. Stuart, *How to Read the Bible for All it's Worth*, Grand Rapids, Baker Book House, 1982, pp. 87-102; G.D. Fee, „Baptism in the Holy Spirit: The Issue of Separability and Subsequence", în *Pneuma* 7 nr. 2, 1985, pp. 87-99.

Regulile propuse de Fee sunt pertinente dar nu aplicabile în orice situație. Referitor la prima regulă, este evident că un precedent istoric izolat nu va fi niciodată normativ. Nici o biserică nu pretinde membrilor ei să meargă la Iordan să fie botezați numai pentru că Isus a fost botezat acolo. Regula a doua, fiind mai degrabă o observație pertinentă, nu necesită nici un comentariu. Referindu-se însă la regula a treia, David Petts arată că trebuie făcută distincție între un precedent istoric descriptiv și unul prescriptiv. Mai mult, prin repetarea unui precedent într-o narațiune, ceea ce la prima apariție a fost înțeles ca fiind un element descriptiv poate deveni un element prescriptiv.[235] Dacă intenția lui Luca este de a scrie și teologie, nu numai istorie, materialul său are implicit un caracter didactic. Dacă un precedent istoric se repetă de mai multe ori într-un astfel de context didactic, atunci trebuie considerat ca fiind normativ. Privind în felul acesta apariția vorbirii în limbi în cartea Faptele Apostolilor, desprindem intenția lui Luca de a prezenta fenomenul glossolalic ca forma de manifestare a pogorârii Duhului peste primii creștini și, ca atare, ne considerăm îndreptățiți să-i afirmăm caracterul normativ.[236]

În ce privește argumentul lui E. Schweizer cu privire la neputința de a anticipa și fixa în dogme modul de manifestare a Duhului Sfânt, răspundem, pe scurt, prin a recunoaște mai întâi justețea afirmației sale. Într-adevăr, Duhul este suveran și, ca atare, El își alege de fiecare dată modul de a opera. Aceasta nu înseamnă, însă, că nu există nici o stabilitate în Duhul, că nimic nu poate fi paradigmatic în activitatea Lui. A ajunge la o astfel de concluzie pe baza unor texte ca Ioan 3.8 sau 1Cor 12.11, înseamnă să extrapolăm sensul unor afirmații. Trebuie precizat însă faptul că penticostalii nu și-au apărat niciodată punctul de vedere cu privire la doctrina vorbirii în limbi ca dovadă inițială a botezului cu Duhul bazându-se numai pe temeiuri biblice. La formularea acestei doctrine au contribuit și alți factori de natură istorică și teologică, așa cum de altfel se întâmplă în fiecare tradiție

235 David Petts ilustrează cu un exemplu: în cazul în care un profesor de consiliere spirituală prezintă studenților trei cazuri concrete de consiliere și de fiecare dată precizează că el, în calitate de consilier, s-a rugat înainte de ședința de consiliere, prin descrierea fiecărui caz în parte nu a devenit oare rugăciunea un element prescriptiv al prezentării sale? Nu transmite el implicit studenților mesajul că rugăciunea este necesară înaintea fiecărui act de consiliere? („The Baptism in the Holy Spirit", în *Pentecostal Perspectives*, p. 107).

236 În baza aceluiași raționament, devine clar că nu același lucru se poate spune despre sunetul „ca vâjâitul unui vânt puternic".

eclezială.[237]

Istoria interpretării pasajelor biblice este suficient de generoasă cu penticostalii, oferindu-le argumente din aproape orice epocă a Bisericii, argumente care confirmă faptul că vorbirea în limbi a fost înțeleasă de mulți teologi și clerici ca o dovadă inițială a botezului cu Duhul Sfânt.[238] Un argument pentru penticostali este și apariția sporadică a fenomenului în mai multe perioade ale istoriei Bisericii.

Din punct de vedere teologic, penticostalii au explicat semnul vorbirii în limbi ca fiind o parte intrisecă a botezului cu Duhul Sfânt. Ca să dăm câteva exemple, încă din 1918 W.T. Gaston a afirmat: „Vorbirea în limbi pare să fie inclusă și inerentă experienței mai largi a botezului cu Duhul."[239] Recent, Donald Johns a făcut o afirmație similară: „În opinia mea, vorbirea în limbi este un gen de experiență produsă de un anumit contact cu Duhul. Când acest contact are loc pentru prima dată, el este evenimentul de inițiere al botezului cu Duhul Sfânt."[240] Pentru Murray Dempster, semnul botezului cu Duhul Sfânt este o limbă nouă care ilustrează ceea ce face Dumnezeu prin botezul cu Duhul Sfânt, mai precis, crearea unor noi comunități integrate care este o mărturie a puterii transformatoare a lui Dumnezeu în istorie.[241] Frank D. Macchia, a descris fenomenul glossolalic ca „o reacție voluntară și transcendentă la mișcarea liberă și transcendentă a Duhului."[242] Interpretările de mai sus arată că penticostalii nu pot separa vorbirea în limbi de experiența lor cu Duhul. Este ușor de înțeles de ce Donald Gee, unul din pionerii Mișcării Penticostale a afirmat că slava și puterea experienței penticostale în Duhul ar dispare dacă s-ar renunța la doctrina vorbirii în limbi ca dovadă inițială a botezului cu Duhul Sfânt.[243]

237 De exemplu, câte confesiuni creștine și-ar putea susține doctrina și practica Euharistiei numai pe texte biblice, ca să nu amintim și alte doctrine și practici ecleziale care nu au nici un temei biblic?

238 Vezi articolele „Glossolalia: Apostles to the Reformation" de R. Leonard Carroll și „Glossolalia: Reformation to the Twentieth Century" de Vessie D. Hargrave, în Wade H. Horton, ed., *The Glossolalia Phenomenon*, Cleveland TN, The Pathway Press, 1966.

239 *Apud* Lederle, în „Initial Evidence", p. 128.

240 Donald A. Jones, „Some New Directions in the Hermeneutics of Classical Pentecostalism's Doctrine of Initial Evidence," în *Initial Evidence*, pp. 145-167.

241 Murray W. Dempster, „The Church's Moral Witness: A Study of Glossolalia in Luke's Theology of Acts," în *Paraclete* 23, 1989, pp. 1-7.

242 Frank D. Macchia, „Tongues as a Sign", p. 68.

243 Citat de H. Lederle, în „Initial Evidence", p. 132.

Înainte de a încheia această secțiune, este necesar să lămurim încă un aspect care ține de evaluarea hermeneuticii penticostale, și anume, să răspundem frecventei afirmații că doctrina penticostală a vorbirii în limbi ca semn se bazează pe trei cazuri clare dintr-un total de cinci. Două precizări sunt în ordine aici. În primul rând, așa cum am arătat mai sus, avem indicii în narațiunile privitoare la convertirea samaritenilor și a lui Pavel că aceste relatări nu sunt complete. Chiar în forma în care se găsește pasajul din capitolul 8, el conține indicii că pogorârea Duhului a fost însoțită de manifestări dramatice, care au atras atenția lui Simon. Am arătat și faptul că zeci de comentatori nepenticostali consideră că manifestarea respectivă a fost vorbirea în limbi. Așadar, acest caz nu poate fi respins cu ușurință. În mod similar, în cazul convertirii apostolului Pavel, coroborând informațiile din Faptele Apostolilor cu cele din epistole, ajungem la concluzia că prezența fenomenului glossolalic la primirea Duhului Sfânt de către Pavel este nu numai posibilă, ci chiar probabilă. În al doilea rând, a face uz de criteriul statistic, determinând probabilitatea doctrinei după numărul ocaziilor relatate de Luca (3/5 = 60%) este un mod eronat de a evalua valabilitatea unei doctrine. Trecând peste acest mod greșit de evaluare, adoptat uneori chiar de către penticostali, considerăm că David Petts face o remarcă pertinentă atunci când afirmă că nu trebuie luat în calcul numărul ocaziilor în care apare vorbirea în limbi în Faptele Apostolilor, ci numărul persoanelor care au avut această experiență (aproximativ 150 în cele trei cazuri concludente).[244] Fără a raporta la ceva acest număr, considerăm că el este semnificativ atât pentru Luca și ar trebui să fie tot așa și pentru creștinii de astăzi.

În concluzie, având în vedere faptul că Luca este nu numai un istoric ci și un teolog și, implicit, materialul scris de el are și un caracter didactic, considerăm că metoda hermeneutică a penticostalilor de a-și întemeia o doctrină pe narațiunea cărții Faptele Apostolilor este perfect valabilă. Considerăm, de asemenea, că repetând fenomenul vorbirii în limbi, Luca a intenționat să-l prezinte ca pe un element paradigmatic al botezului cu Duhul Sfânt, ceea ce dă drept penticostalilor să considere fenomenul glossolalic ca fiind normativ.

244 David Petts, „The Baptism in the Holy Spirit", în *Pentecostal Perspectives*, p. 108.

7. Duhul Sfânt: putere de misiune

Teologii penticostali subliniază în mod repetat faptul că Luca nu atribuie deloc funcții soteriologice Duhului Sfânt, ci numai funcții profetice. Duhul, în viziunea lui Luca, este sursa vorbirii inspirate (care înseamnă propovăduirea Evangheliei cu ungere de sus), a revelației speciale, a înțelepciunii esoterice, a îndrăznelii în propovăduire și a miracolelor care însoțesc predicarea Evangheliei. Intenția pe care o are Luca în cartea Faptele Apostolilor este aceea de a scrie o istorie a Bisericii primare și de a arăta că activitatea misionară a acesteia a fost coordonată de către Duhul Sfânt.

De pe prima pagină a cărții, Luca precizează faptul că Duhul va fi dat ucenicilor ca „putere" de a fi martori ai lui Isus: *„Ci voi veți primi o putere când Se va pogorî Duhul Sfânt peste voi și-Mi veți fi martori în Ierusalim, în toată Iudea, în Samaria și până la marginile pământului"* (1.8). Caracterul programatic al versetului citat este recunoscut de mulți cercetători. În el se află structura cărții Faptele Apostolilor care descrie expansiunea Bisericii Primare în această ordine: Ierusalim și Iudea, Samaria și „marginile pământului".

Luca precizează că această expansiune a Bisericii se datora Duhului Sfânt: *„Biserica se bucura de pace în toată Iudea, Galilea și Samaria, se întărea sufletește și umbla în frica Domnului; și, cu ajutorul Duhului Sfânt, se înmulțea"* (9.31). Cineva poate înțelege că Luca face în versetul acesta referire la activitatea mântuitoare a Duhului, la rolul său soteriologic, având în vedere faptul că înmulțirea Bisericii presupune noi convertiți, iar convertirea presupune lucrarea Duhului Sfânt. Traseul pe care îl parcurge Luca între Duhul și realitatea concretă a înmulțirii Bisericii este altul: Duhul este puterea de mărturie a misionarilor creștini, coordonatorul misiunii, cât și sursa semnelor și minunilor care însoțesc propovăduirea Evangheliei; toate acestea adunate au ca rezultat progresul mesajului creștin în lume, reflectat în convertirea iudeilor și a păgânilor la creștinism. Luca nu intră în detalii ca să arate felul în care Duhul Sfânt contribuie la înmulțirea Bisericii, dar interesul lui, așa cum reiese din întregul conținut al cărții sale, este unul misiologic.

O altă modalitate, prin care Luca arată că Duhul Sfânt este Duhul misiunii, este aceea de a indica în mai multe situații că rezultatul umplerii cu Duhul Sfânt este propovăduirea cu îndrăzneală a

Cuvântului de către cei în cauză. În Ziua Cincizecimii, după umplerea ucenicilor cu Duhul Sfânt, Petru predică pentru prima dată împuternicit de Duhul. Îndrăzneala cu care predică Evanghelia, dar şi cu care îi acuză pe iudei că L-au omorât pe Isus, contrastează puternic cu frica de care a dat dovadă în noaptea când s-a lepădat de Isus. Precizarea că Petru a răspuns întrebărilor puse de mai marii poporului fiind „plin de Duhul Sfânt" subliniază rolul Duhului de a da putere de mărturie celor trimişi de Domnul ca propovăduitori (F.A. 4.8). De fapt, Isus le-a promis ucenicilor ajutorul Duhului Sfânt tocmai în situaţii de felul celei în care se găsea Petru: *„Când vă vor duce înaintea sinagogilor, înaintea dregătorilor şi înaintea stăpânirilor, să nu vă îngrijoraţi cum veţi răspunde pentru apărarea voastră, nici ce veţi vorbi, căci Duhul Sfânt vă va învăţa chiar în ceasul acela ce va trebui să vorbiţi"* (Lc 12.11-12). În acelaşi capitol 4 din Faptele Apostolilor, după ce apostolilor Petru şi Ioan care sunt interogaţi şi ameninţaţi li se dă drumul, împreună cu o parte din biserica din Ierusalim se roagă: *„Doamne, uită-te la ameninţările lor, dă putere robilor Tăi să vestească Cuvântul Tău cu toată îndrăzneala, şi întinde-Ţi mâna ca să se facă tămăduiri, minuni şi semne prin Numele Robului Tău celui Sfânt, Isus"* (4.29-30). Este evident că cererea lor de a primi „putere" viza pe Duhul Sfânt despre care ei cunoşteau de la Domnul că este „puterea de mărturie" (Lc 24.48-49; F.A. 1.8). Ca răspuns la rugăciunea lor, *„toţi s-au umplut de Duhul Sfânt şi vesteau Cuvântul lui Dumnezeu cu îndrăzneală"* (v. 31). Efectul imediat al umplerii cu Duhul a fost vestirea cu îndrăzneală a Cuvântului. Adverbul „cu îndrăzneală" este un sinonim pentru „plin de Duhul Sfânt". După ce în 4.8 ne oferă detaliul că Petru era „plin de Duhul Sfânt" când a răspuns în faţa Sinedriului, Luca arată în 4.13 că îndrăzneala cu care Petru şi Ioan au mărturisit despre Isus în faţa acestei instanţe a fost remarcată de mai marii poporului. Asocierea între plinătatea Duhului şi îndrăzneala cu care ucenicii Îl mărturiseau pe Isus este evidentă. Luca nu menţionează întotdeauna îndrăzneala cu care mărturiseau primii ucenici, dar ea apare implicit din conţinutul predicilor sau a cuvântărilor de apărare a lor. Cazul lui Ştefan este edificator. Înainte de a relata cuvântarea lui de apărare, în care Ştefan dă dovadă de o îndrăzneală neobişnuită (7.51-53), Luca precizează că el era „plin de credinţă şi de Duhul Sfânt" (6.5) sau „plin de har şi de putere şi făcea minuni şi semne mari în norod" (6.8). Apoi, Luca mai menţionează încă o dată faptul că Ştefan era „plin de Duhul Sfânt", chiar la

încheierea cuvântării lui de apărare (v. 55).[245] Este modul lui Luca de a spune că îndrăzneala cu care ucenicii au vestit Evanghelia s-a datorat faptului că au fost „plini de Duhul". Acuzaţia pe care Ştefan le-o aduce, la rândul lui, acuzatorilor săi – „Voi totdeauna vă împotriviţi Duhului Sfânt" conţine implicit ideea că, pentru Ştefan (şi Luca bunăoară), împotrivirea faţă de propovăduirea Evangheliei şi a semnelor şi minunilor care o însoţesc (cf. 6.8) înseamnă împotrivire faţă de Duhul Sfânt, puterea din spatele Evangheliei, coordonatorul misiunii Bisericii.

Având în vedere faptul că, pe de-o parte, Luca nu concepe ca un creştin să nu fie botezat cu Duhul Sfânt, iar, pe de altă parte, convingerea lui că Duhul Sfânt este puterea de misiune a Bisericii, este normal să ne întrebăm dacă, în concepţia lui Luca, fiecare creştin botezat cu Duhul Sfânt trebuie să fie un misionar. Am văzut că Menzies merge până acolo încât consideră că fiecare act al punerii mâinilor pentru primirea Duhului în Faptele Apostolilor este, în fapt, o ordinare a noilor misionari cărora li se dă, totodată, puterea de mărturie.[246] Max Turner, pe de altă parte, arată că este puţin probabil ca apostolii să recurgă la acest gen de „ordinări în masă" a misionarilor, fiindcă Luca nu ne spune că aceşti noi convertiţi care au primit Duhul Sfânt s-ar fi implicat în vreo activitate misionară sau de evanghelizare.[247] Două lucruri par să fie clare legat de această chestiune: 1) Domnul a promis într-adevăr ucenicilor Lui că vor primi putere când Duhul va veni peste ei tocmai pentru a fi martori ai Lui. 2) În al doilea rând, Luca nu prezintă ca evanghelişti şi misionari decât pe aceşti ucenici cărora li s-a adresat Domnul şi alţi câţiva bărbaţi. Cu siguranţă, în concepţia lui Luca fiecare creştin are Duhul Sfânt (cf. 2.38; 8.15; 19.2). Dar sunt toţi misionari? Din relatarea cărţii lui Luca nu reiese că ar fi fost. Înseamnă atunci că Duhul este putere de misiune numai pentru apostoli şi asociaţii lor? Neînţelegerea pneumatologiei lui Luca porneşte de la faptul că scopul pe care şi l-a propus Luca a fost unul limitat: să scrie o istorie a Bisericii şi să demonstreze că expansiunea ei a fost opera Duhului Sfânt. Luca nu neagă valenţele soteriologice ale Duhului, şi nici influenţa sa transformatoare asupra comunităţii creştine (rolul etic al Duhului) sau funcţiunea didactică a

245 Cuvântarea de apărare a lui Ştefan s-a transformat într-o predică asemănătoare cu cea a lui Petru din Ziua Cincizecimii.

246 R. Menzies, *Development*, p. 259 şi ş.u

247 Max Turner, *Power from on High*, pp. 359, 398-399.

Duhului. Pur şi simplu, el nu tratează despre aceste aspecte. Întrucât relatarea lui Luca se concentrează pe un domeniu de activitate a Duhului, tendinţa firească este să explicăm orice situaţie în funcţie de interesul singular al lui Luca. Ajungem aşadar la generalizări de felul: „Luca este un avocat al preoţiei tuturor credincioşilor" (Stronstad) sau „Pentru Luca, fiecare creştin este un misionar" (Menzies). În opinia noastră, porunca de a fi misionari este dată în primul rând apostolilor, împreună cu promisiunea că, pentru a fi martori eficienţi, vor primi „putere de sus" când Duhul va veni peste ei (Mat. 28.19-20; Lc 24.48-49; F.A. 1.8). Din relatarea cărţii Faptele Apostolilor nu reiese că fiecare creştin botezat cu Duhul Sfânt ar fi fost chemat la misiune, ci, dimpotrivă, găsim că numai anumiţi bărbaţi au fost aleşi de Dumnezeu direct (de ex. Barnaba şi Saul, F.A. 13.2) sau prin apostoli (de ex., Timotei, F.A. 16.1-3). Devine clar că, în concepţia lui Luca, pentru a fi misionar este nevoie nu numai de „putere", ci şi de *chemare*. Pe de altă parte, ar fi de neexplicat situaţia în care un creştin ar beneficia de umplerea Duhului Sfânt şi nu ar fi un martor al Domnului. Întrucât, în concepţia lui Luca, esenţa Duhului este „puterea de a fi martor" (F.A. 1-8), este imposibil ca o persoană botezată cu Duhul Sfânt să nu fie determinată de „ungerea" pe care o are să propage credinţa mântuitoare. Cu siguranţă, Luca nu ar înţelege o astfel de situaţie şi nici noi n-ar trebui să o înţelegem.

Pentru a arăta concret că Duhul Sfânt este coordonatorul misiunii, Luca arată cel puţin două cazuri în care Duhul Sfânt intervine logistic în misiunea Bisericii, influenţându-i pe misionari să urmeze planul de acţiune stabilit de El. În a doua călătorie misionară întreprinsă de apostolul Pavel şi de însoţitorii săi, Duhul schimbă de două ori traseul misionarilor: *„Fiindcă au fost opriţi de Duhul să vestească Cuvântul în Asia, au trecut prin ţinutul Frigiei şi Galatiei. Ajunşi lângă Misia, se pregăteau să intre în Bitinia, dar Duhul lui Isus nu le-a dat voie."* (16.6-7). Tot Duhul, după aceea, îl înştiinţează pe Pavel, printr-o vedenie, care a fost motivul acestor intervenţii (v. 9-10). Tot aici putem încadra şi înştiinţarea lui Pavel de către Duhul, prin prorocul Agab, cu privire la cel îl aşteaptă în Ierusalim (F.A. 21.10-14).

În concluzie, motivul dominant în cartea Faptele Apostolilor este acela al mărturiei, iar Duhul Sfânt, Duhul profetic, este înţeles ca puterea de mărturie. Luca nu este un ignorant în ce priveşte alte funcţiuni ale Duhului Sfânt, dar alege să nu le trateze. Implicit, găsim totuşi indicii în Faptele Apostolilor că Luca înţelege rolul soteriologic

pe care îl are Duhul, cât şi lucrarea lui în viaţa credinciosului şi în Biserică. Aşa cum am arătat, însă, Luca este interesat de rolul Duhului ca putere de mărturie şi coordonator al misiunii Bisericii.[248] Puterea de misiune, în viziunea lui Luca, se materializează atât în vorbe cât şi în fapte. Cu alte cuvinte, acelaşi Duh care îi inspiră pe apostoli în misiunea lor de propovăduitori le dă şi putere de a săvârşi minuni, care să însoţească propovăduirea Evangheliei. Rolul minunilor în pneumatologia lui Luca este subiectul secţiunii următoare.

*
* *

Duhul Sfânt ca sursă a semnelor şi a minunilor. Expresia „semne şi minuni" apare de 9 ori în Faptele Apostolilor (2.19, 22, 43; 4.30; 5.12; 6.8; 7.36; 14.3; 15.12), de mai multe ori decât în toate celelalte cărţi ale Noului Testament luate împreună. Frecvenţa cu care relatează Luca întâmplări miraculoase în cea de-a doua carte a sa i-a făcut pe unii cercetători să afirme că forma de prezentare a conţinutului ei este „rudimentară" şi „neechilibrată."[249] Pe un ton cu totul pozitiv faţă de rolul minunilor în proclamarea mesajului creştin, David A. Dorman afirmă:

> Evenimentele supranaturale însele – vindecările, eliberările, învierile – constituie pentru Luca *piesa de rezistenţă* a istoriei mântuirii, incontestabila confirmare a profeţiei şi, de aceea, a împlinirii, mai bine-zis a naturii supranaturale a mântuirii însăşi; şi el a învăţat adevărul acesta de la Isus: „Dar ca să ştiţi că Fiul omului are putere pe pământ să ierte păcatele ... Ţie îţi poruncesc, scoală-te, ridică-ţi patul şi du-te acasă" (Lc 5.24).[250]

Tot Dorman arată că „elementul supranatural al „mărturisirii" subliniază continuitatea cu Vechiul Testament, arătând că Isus este Mesia cel profeţit şi că Cincizecimea a inaugurat aşteptata epocă a Duhului. Mai demonstrează şi continuitatea dintre misiunea lui Isus şi cea a apostolilor (de ex., F.A. 11.16-17). Dar la cel mai profund nivel, el ilustrează cine este Dumnezeul care acţionează ..."[251]

---

248 Pentru o tratare elaborată asupra emfazei misionare a pneumatologiei lui Luca, vezi John Michael Penney, *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, în special cap. 1, 4, 7, 8.

249 J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, Londra, SCM Press, 1975, pp. 190-191.

250 David A. Dorman, „The Purpose of Empowerment in the Christian Life", în *Pneuma* 7, nr. 2, 1985, p. 149.

251 *Ibid.*, p. 150.

Aşa cum indică şi Menzies, promisiunea făcută de Isus înainte de Înălţarea Sa la cer cu privire la „puterea" pe care o vor primi ucenicii („voi veţi primi o putere [δύναμις] ...1.8), include şi capacitatea lor de a săvârşi minuni, cu precădere vindecări şi exorcizări.[252] Pentru Luca, *dunamis* este sursa miracolelor de vindecare, exorcizare şi a lucrărilor de putere (Lc 4.36; 5.17; 6.19; 8.46; 9.1; F.A. 4.7; 6.8). Dar care este legătura dintre *pneuma* şi *dunamis*? Pot fi atribuite semnele şi minunile Duhului Sfânt? Menzies arată că ori de câte ori „Duhul" şi „puterea" apar împreună, Luca are în vedere o combinaţie de fenomene profetice (vorbire inspirată de Duhul şi/sau revelaţie specială) şi de activităţi miraculoase. Cu alte cuvinte, Luca nu atribuie niciodată minunile „Duhului Sfânt", dar nici propovăduirea inspirată „puterii".[253]

În opinia noastră, faptul că Luca Îl consideră pe Duhul Sfânt ca sursa primară a puterii de vindecare şi exorcizare, reiese din conţinutul predicii lui Petru din casa lui Corneliu: *„Dumnezeu a uns cu Duhul Sfânt şi cu putere pe Isus din Nazaret, care umbla din loc în loc, făcea bine şi vindeca pe toţi cei ce erau apăsaţi de diavolul"* (10.38). Aici, „puterea" nu trebuie văzută ca o entitate separată de „Duhul Sfânt". Grupul de cuvinte „cu Duhul Sfânt şi cu putere" trebuie văzut mai degrabă ca o hendiadă, caz în care vom citi „cu puterea Duhului Sfânt". Că puterea aparţine Duhului reiese şi din promisiunea făcută de Isus: „Veţi primi o putere când Se va pogorî Duhul Sfânt peste voi" (1.8).

O posibilă legătură făcută de Luca însuşi[254] între Duhul Sfânt şi minunile înfăptuite de apostoli pare să rezulte şi din modul în care el modifică textul profetic pe care îl preia din cartea lui Ioel. El schimbă cuvintele lui Ioel „voi face să se vadă semne în ceruri şi pe pământ" (Ioel 2.30) în „voi face să se arate semne *sus* în cer şi *minuni jos* pe pământ" (F.A. 2.19, cuvintele adăugate de Luca sunt subliniate). Adăugirea făcută de Luca aduce *semnele* şi *minunile* împreună, sintagma „semne şi minuni" fiindu-i caracteristică, aşa cum am văzut. Imediat după citatul din Ioel, Petru face referire la Isus, folosind din nou sintagma: „Pe Isus din Nazaret, om adeverit de Dumnezeu înaintea voastră prin minunile (τεράτα), semnele (σημεῖα) şi lucrările pline de

252 R. Menzies, „A Pentecostal Perspective on «Signs and Wonders»", în *Pneuma* 17 nr. 2, 1995, p. 267.

253 *Ibidem*.

254 Accepţiunea generală a specialiştilor în critica redactării este că modificarea îi aparţine lui Luca, nu lui Petru care, de fapt, îl citează pe Ioel.

putere (δυνάμεις) pe care le-a făcut Dumnezeu prin El în mijlocul vostru ..." (2.22). După ce arată aici că semnele şi minunile au fost înfăptuite „prin Isus", Luca mai foloseşte sintagma de 8 ori cu referire la minunile săvârşite de ucenicii lui Isus. Aşadar, prin modificarea textului din Ioel, Luca arată că minunile care au loc pe Pământ prin activitatea lui Isus şi a discipolilor Săi sunt rezultatul „turnării" Duhului Sfânt (Ioel 2.28; F.A. 2.18). Aşadar, devine clar că, pentru Luca, Duhul este sursa puterii de a face miracole. Faptul că Duhul Sfânt este sursa comună a puterii de vestire a Evangheliei cât şi a puterii de a face minuni este un indiciu că ambele activităţi trebuie să aibă acelaşi scop: expansiunea Bisericii.[255]

Dar Luca este conştient nu numai de efectul pozitiv pe care pot să îl aibă semnele şi minunile în activitatea misionară a apostolilor, ci şi de pericolele pe care acestea pot să le prezinte atunci când se pune un accent nejustificat de mare pe miraculos. Aşa cum arată Menzies, atitudinea lui Luca faţă de semne şi minuni este pozitivă, dar în acelaşi timp obiectivă, echilibrată. Pentru Luca, **minunile sunt întotdeauna subordonate propovăduirii Evangheliei**. Prezenţa Duhului se manifestă mai întâi de toate printr-o *vorbire inspirată* şi prin *îndrăzneala* în propovăduire, numai în al doilea rând prin *semne şi minuni*. Cu toate că Luca savurează miraculosul, dovadă fiind numeroasele sale relatări cu privire la activitatea miraculoasă a lui Isus şi a apostolilor, pentru a nu transmite un mesaj greşit privitor la manifestarea prioritară a Duhului, Luca preferă să nu-i atribuie

255 Pentru o tratare echilibrată a rolului minunilor în expansiunea Bisericii vezi - Emil Meştereagă, „Misiunea în Biserica primară", în *Pleroma*, An III, nr. 1, iunie 2001, pp. 102-105.

256 R. Menzies, *op. cit.*, p. 268 şi urm. Argumentele aduse de Menzies ca să dovedească faptul că Luca nu leagă niciodată minunile direct (sau exclusiv) de Duhul sunt următoarele: 1) În timp ce Luca prezintă frecvent pe Duhul ca singura sursă a activităţii profetice – fără a se referi la δύναμις – el nu-L prezintă niciodată pe Duhul ca sursă a miracolelor de vindecare, exorcism sau manifestări de putere. 2) În al doilea rând, în timp ce Luca prezintă în mod repetat pe δύναμις ca sursă exclusivă a miracolelor (vindecare, exorcizare şi lucrări de putere) – fără să facă referire la Duhul – el niciodată nu prezintă acest δύναμις ca sursă a vorbirii inspirate sau a înţelepciunii. 3) În al treilea rând, ori de câte ori are loc o combinaţie de activităţi profetice şi miraculoase, Luca refuză, spune Menzies, să prezinte pe Duhul Sfânt ca sursă singulară a acestor activităţi, ci întotdeauna adaugă pe δύναμις . Deci, Luca distanţează în mod constant pe Duhul de miracole, evitând o asociere directă sau exclusivă între cele două, şi o face cu riscul că trebuie să modifice tradiţia pe care o citează. În opinia lui Menzies, Luca face această separaţie datorită convingerii lui că activitatea Duhului se manifestă întâi de toate prin vorbire inspirată, nu prin minuni.

Duhului minunile, în mod direct sau exclusiv.[256] Putem face o mică corecție tezei lui Menzies, fără să respingem concluzia la care ajunge. Chiar dacă zecile de texte lucane pe care le utilizează confirmă concluziile lui, textul din Fapte 10.38, pe care el evită să-l discute, face o legătură directă între Duhul și miracolele săvârșite de Isus. După ce Petru afirmă că Isus din Nazaret a fost „uns cu Duhul Sfânt și cu putere", el nu menționează deloc vorbirea inspirată ca efect al acestei ungeri, ci prezintă doar activitatea miraculoasă a lui Isus. Faptul acesta ne permite, așa cum am arătat mai sus, să considerăm că „Duhul Sfânt" și „puterea" formează o hendiadă și că Luca se referă, de fapt, la „puterea Duhului Sfânt".

În concluzie, chiar dacă acceptăm teza lui Menzies cu privire la această precauție a lui Luca, nu trebuie niciodată să ne situăm pe o poziție extremă, refuzând să vedem în scrierile lui Luca această legătură dintre Duhul Sfânt și miracole. Am arătat că atât modificarea pe care o face Luca citatului din Ioel, cât și comentariul său cu privire la ungerea lui Isus „cu Duhul Sfânt și cu putere" demonstrează că, alături de ceilalți evangheliști, și Luca înțelege că Duhul este sursa activității miraculoase a lui Isus și a apostolilor.[257]

[257] Concluzie la care ajunge și Max Turner, *Power from on High*, p. 428-431 și cap. 9; Roger Stronstad, *The Prophethood of All Believers: A Study in Luke's Charismatic Theology*, în seria JPTS, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, pp. 61-64.

CAPITOLUL 6

DUHUL SFÂNT ÎN EPISTOLELE PAULINE

1. Introducere

Spre deosebire de pneumatologia lucană care sublinia rolul de împuternicire al Duhului Sfânt în vederea misiunii Bisericii și de coordonare a acestei misiuni, epistolele pauline ne oferă o altă perspectivă asupra Duhului. Mai aproape de pneumatologia ioanină decât de cea lucană, Pavel subliniază în primul rând rolul soteriologic al Duhului Sfânt. Duhul este agentul divin care creează „făpturi noi", reînnoiește și întreține viața spirituală a credincioșilor. Desigur, apostolul Pavel cunoaște și activitatea harismatică al Duhului în Biserică, manifestată prin darurile spirituale și prin semnele și minunile care însoțesc predicarea Evangheliei. Cât privește lucrarea darurilor spirituale, apostolul o face pe înțelesul credincioșilor și, în același timp, iluminat de Duhul care este sursa harismelor, stabilește reguli după care aceste daruri să opereze în biserică. Pentru Pavel, însă, rolul Duhului nu se oprește la regenerare, sfințire sau zidirea Bisericii; Duhul este Cel care îl face pe credincios conștient de realitatea de dincolo de moarte, este garantorul acesteia și îl asistă pe credincios, cât și pe Biserica, în acest transfer de la realitatea prezentă la realitatea eternă. Dintre toți autorii cărților Noului Testament, apostolul Pavel subliniază cel mai bine rolul eshatologic al Duhului Sfânt. În cele ce urmează, vom trata pe rând fiecare din aspectele importante ale pneumatologiei pauline: aspectul soteriologic, rolul Duhului în procesul sfințirii, activitatea harismatică a Duhului Sfânt, rolul Duhului Sfânt în închinare și rolul eshatologic al Duhului.

2. Funcția soteriologică a Duhului Sfânt

2.1. Termeni paulini care descriu prezența Duhului în credincios

Există un sens în care fiecare credincios beneficiază de prezența

Duhului Sfânt în el. Apostolul Pavel spune: *„Voi, însă, nu mai sunteți pământești, ci duhovnicești, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în adevăr în voi. Dacă n-are cineva Duhul lui Hristos, nu este al Lui"* (Rom. 8.9). Cu alte cuvinte, nimeni nu poate fi creștin dacă n-are Duhul, sau dacă Duhul lui Dumnezeu nu locuiește în el. Apostolul Pavel se folosește de câteva metafore pentru a descrie prezența Duhului Sfânt în credincios. În cele ce urmează, vom face o scurtă prezentare a acestora:

2.1.1. Templul Duhului Sfânt

Scriind corintenilor cu privire la aspectele morale ale vieții lor de credință, apostolul îi întreabă: *„Nu știți că trupul vostru este Templul Duhului Sfânt care locuiește în voi și pe care L-ați primit de la Dumnezeu?"* (1Cor 6.19). Reiese clar din text că apostolul folosește metafora „templului" pentru a indica prezența Duhului în fiecare credincios.

Aceeași metaforă apare încă o dată în 1 Corinteni cu referire la prezența Duhul Sfânt în Biserică. El este cel care a creat Biserica, Trupul lui Hristos. Fără Duhul Sfânt, Biserica nu ar fi decât o organizație, ar fi lipsită de principiul vieții. Biserica este sfera de activitate a Duhului. Vorbind la plural, despre credincioși ca despre o colectivitate,[1] apostolul le pune corintenilor aceeași întrebare retorică: *„Nu știți că voi sunteți Templul lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi? Dacă nimicește cineva Templul lui Dumnezeu, pe acela îl va nimici Dumnezeu; căci Templul lui Dumnezeu este sfânt – și așa sunteți voi"* (3.16-17).

Cu toate că apostolul se adresează Bisericii din Corint, negreșit el înțelege că întreaga Biserică este sanctuarul lui Dumnezeu, în care Dumnezeu locuiește prin Duhul Sfânt. Aici intervine conceptul nou testamental de părtășie (κοινωνία) care, în gândirea lui Pavel nu este o simplă asociație omenească bazată pe interese comune, ci este o părtășie spirituală, creată de Duhul Sfânt: „Harul Domnului Isus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și părtășia Duhului Sfânt (κοινωνία του ἁγίου πνεύματος) să fie cu voi cu toți!" (2Cor 13.14). Genitivul

[1] Este adevărat că acest plural poate fi înțeles ca un plural distributiv, cu sensul „fiecare din voi". Contextul însă arată că Pavel folosea metafora pentru Biserică. Cine se atinge de Biserica lui Hristos, acela va fi nimicit de Dumnezeu. Vezi Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, în seria NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, pp. 145-150.

în expresia „părtășia Duhului Sfânt" este un genitiv subiectiv, ceea ce indică faptul că această părtășie este opera Duhului Sfânt.[2]

Duhul Sfânt își face templu din natura omenească, dar numai dacă aceasta a fost răscumpărată de Hristos. El nu locuiește numai în Biserică, în κοινωνία, ci și în fiecare credincios în parte. Am putea spune că, datorită faptului că locuiește în fiecare credincios, prin κοινωνία sfinților El locuiește și în Biserică. Așadar, Pavel poate să spună: *„Căci noi suntem Templul Dumnezeului celui viu, cum a zis Dumnezeu: «Eu voi locui și voi umbla în mijlocul lor; Eu voi fi Dumnezeul lor și ei vor fi poporul Meu»"* (2Cor 6.16).

2.1.2. Arvuna Duhului

O altă metaforă folosită de apostolul Pavel cu referire la prezența Duhului Sfânt în credincios este „arvuna". Cuvântul grecesc este ἀρραβών și are mai multe sensuri. Poate însemna „avans" = „arvună" (Cornilescu), „garanție", adică „ceea ce se plătește în avans din prețul de cumpărare și care îl îndrituiește pe cel în cauză să revendice articolul respectiv, sau ceea ce dă valoare unui contract."[3] Folosind metafora, apostolul spune că Duhul Sfânt nu este decât o „arvună" față de ceea ce va primi credinciosul în viața viitoare. Întrucât, substantivul „Duh" în „arvuna Duhului" este la cazul genitiv și este în apoziție față de „arvuna", sintagma se traduce: „arvuna, adică Duhul." Altfel, vom înțelege că, aici, credinciosul primește numai o parte din Duhul Sfânt, urmând ca în viața viitoare să primească cealaltă parte.

Metafora apare de trei ori în scrierile pauline: *„Și Cel ce ne întărește împreună cu voi, în Hristos, și care ne-a uns este Dumnezeu. El ne-a și pecetluit și ne-a pus în inimă arvuna Duhului"* (2Cor 1.21-22). În aceeași epistolă, Pavel spune: *„Și Cel ce ne-a făcut pentru aceasta este Dumnezeu, care ne-a dat arvuna Duhului"* (2Cor 5.5). *„Și voi, după ce ați auzit cuvântul adevărului (Evanghelia mântuirii voastre) ați crezut în El și ați fost pecetluiți cu Duhul Sfânt, care fusese*

[2] Vezi și Filipeni 2.1, „părtășia cu Duhul" (κοινωνία πνεύματος) și 1Ioan 1.3, 6, „părtășia cu Tatăl și Fiul Său" (κοινωνία ... μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ).

[3] Bauer, Arndt și Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p. 109. Cuvântul apare în Septuaginta la Genesa 38.15-18, text în care este folosit pentru „zălogul", constând dintr-un inel, un lanț și un toiag, pe care Iuda îl dă unei femei cu care se culcă, până îi va trimite iedul promis. Traducerea prin „zălog" a lui ἀρραβών nu este tocmai potrivită, întrucât un zălog se returnează odată ce s-a făcut plata.

făgăduit, şi care este o arvună a moştenirii noastre ... " (Efes 1.13, 14).

Când vorbim despre Duhul Sfânt ca „arvună", nu trebuie să concepem întregul care ne va fi dat în sensul unei experienţe de acelaşi gen cu experienţa prezentă pe care o avem în Duhul. Duhul în viaţa aceasta este o sursă de binecuvântări spirituale deosebite. El este ἀρραβών în sensul că aceste binecuvântări (nu Duhul!) vor fi înmulţite în viaţa viitoare. Printre binecuvântările ce se vor adăuga la ceea ce avem acum putem include: prezenţa nemijlocită a lui Dumnezeu, bucuriile cereşti, viaţa veşnică, părtăşia cu sfinţii din toate veacurile, răsplăţile divine etc. Prezenţa Duhului în viaţa credinciosului este nu numai o arvună, dar şi o „garanţie" a moştenirii viitoare în slavă, un alt sens al termenului ἀρραβών.[4]

2.1.3. Pecetea Duhului Sfânt

În două din textele de mai sus (2Cor 1.21, 22 şi Efes 1.13, 14), alături de cuvântul ἀρραβών apare verbul σφραγίζω, „a sigila"[5], care este utilizat tot în sens metaforic pentru a ilustra prezenţa Duhului în credincios. În ambele versete, ideea este că Dumnezeu este cel care pecetluieşte *cu Duhul Sfânt*. Aceeaşi idee este exprimată de apostolul Pavel şi în Efeseni 4.30: *„Să nu întristaţi pe Duhul Sfânt prin* care (ἐν ᾧ, „în care") *aţi fost pecetluiţi pentru ziua răscumpărării."* Duhul este agentul prin care credinciosul este „sigilat". Ca şi mai sus în cazul sintagmei „arvuna Duhului", „atunci când folosim sintagma „pecetea Duhului", substantivul „Duh" trebuie înţeles ca fiind în apoziţie faţă de substantivul pecete, ceea ce înseamnă că vom traduce: „pecetea, adică Duhul." Altfel, referirea ar fi la „pecetea pe care o dă/aplică Duhul", expresie care nu corespunde conceptului paulin.

Există mai multe opinii printre teologi cu privire la etimologia verbului σφραγίζω. Studiile făcute în acest domeniu arată că două idei stau la baza conceptului de „sigilare": ideea de *proprietate* şi cea de *identificare*.[6] Tăierea împrejur a lui Avraam, spune apostolul Pavel, a

[4] Desigur, utilizarea termenului „garanţie" ridică problema posibilităţii sau imposibilităţii pierderii mântuirii (doctrina Eternal security). Este o chestiune care nu face obiectul studiului nostru.

[5] Substantivul „pecete" este σφραγίς şi se referă atât la instrumentul cu care se sigilează cât şi la semnul făcut cu acel instrument. Pentru un studiu detaliat cu privire la utilizarea şi semnificaţia peceţilor în perioada antichităţii, vezi articolul – „σφραγίς", în *TDNT*, vol. 7, p. 939 ş. u.

[6] Sensul clasic al verbului este acela de a face un semn cu un obiect ascuţit, de obicei de formă inelară, sau a unei ştampile, pentru a sigila o carte, o scrisoare sau un

fost o pecete a neprihănirii lui pe care a căpătat-o prin credinţă. Altfel spus, datorită credinţei Avraam i-a aparţinut lui Dumnezeu, „pecetea" dreptului lui Dumnezeu la proprietate fiind tăierea împrejur.

Cei credincioşi sunt puşi deoparte în Hristos prin răscumpărarea făcută cu sângele Lui. Duhul Sfânt este „pecetea" sau „semnul de proprietate" pus pe proprietatea cumpărată. Prezenţa lui în viaţa acelui om îl aşază pe acesta în Hristos, identificându-l cu El (2Cor 5.17, bineînţeles nu în sensul confundării).

Pecetluirea cu Duhul Sfânt, ca mijloc de a indica faptul că cineva este proprietatea lui Dumnezeu, este un act divin simultan cu naşterea din nou. După ce omul a devenit o „făptură nouă", Duhul Sfânt, cel care a înfăptuit naşterea din nou (în termeni paulini „regenerarea"), vine să locuiască în acea persoană. Din momentul acela, Duhul este „pecetea" lui Dumnezeu pe proprietatea răscumpărată din mâinile celui rău. Sigiliul acesta îi conferă nu numai „autentificarea", ci şi asigurarea că va beneficia de grija iubitoare a Proprietarului, a lui Dumnezeu.

Există, însă, teologi penticostali care consideră că „pecetea" Duhului se referă la botezul cu Duhul Sfânt. Singurul lor argument ţine de un aspect gramatical din Efeseni 1.13, verset pe care ei îl traduc: „Şi după ce aţi crezut (πιστεύσαντες) aţi fost pecetluiţi cu Duhul Sfânt..." Argumentul de ordin gramatical adus de Stanley Horton[7] şi acceptat de David Petts[8] nu este deloc un argument solid. Aşa cum bine ştim, participiul aorist în general poate denota o acţiune anterioară acţiunii verbului principal, dar aceasta nu este o regulă; el poate descrie şi o acţiune concomitentă cu cea a verbului principal. În cele mai multe cazuri, contextul este cel care determină cum traducem participiul aorist. În cazul de faţă, nici măcar contextul nu ne ajută. Dacă vom considera că acţiunea participiului este anterioară acţiunii verbului principal, pecetluirea (verbul principal) are loc în urma

paşaport – Henry George Liddell şi Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, The Clarendon Press, 1955, p. 1455. Alţi cercetători au observat că termenul a ajuns să fie folosit şi în scopuri de a marca obiecte sau mai cu seamă animale, ca proprietatea cuiva (de ex., un semn distinct, cauterizat cu un fier înroşit pe corpul unui animal domestic) – James Moulton şi George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non Literary Sources*, Grand Rapids, Eerdmans, 1960, p. 618; Cf. Bauer, Arndt şi Gringrich, *op. cit.*, p. 804.

[7] Stanley Horton, *Ce spune Biblia despre Duhul Sfânt*, p. 299-300.

[8] David Petts, *The Holy Spirit: An Introduction*, Mattersey, Mattersey Hall, 1998, p. 117.

credinței („după ce ați crezut") și cazul poate fi aplicat foarte bine botezului cu Duhul Sfânt. În cazul când considerăm că acțiunea participiului aorist este concomitentă cu acțiunea verbului principal, atunci traducem „Și crezând, ați fost pecetluiți cu Duhul Sfânt", situație care ar viza lucrarea Duhului în nașterea din nou. Avem în față unul din acele texte unde aspectele gramaticale nu ne slujesc prea mult în interpretare.

Dacă am optat mai sus pentru interpretarea conform căreia credinciosul primește pecetea Duhului la convertire, este pentru că apostolul Pavel pare să spună că toți efesenii au fost pecetluiți: „Și voi, după ce ați auzit cuvântul adevărului ... ați crezut în El și ați fost pecetluiți cu Duhul Sfânt". Apoi, Pavel pare să lege pecetluirea de auzirea Cuvântului și de credință. Oare au fost toți efesenii botezați cu Duhul Sfânt în sensul lucan al sintagmei? David Petts este convins că toți au beneficiat de experiența harismatică a Duhului.[9] Fără a nega această posibilitate și în lipsă de probe, noi nu suntem convinși încă.

2.1.4. Cele dintâi roade ale Duhului Sfânt

În Romani 8.23, apostolul Pavel afirmă că, în viața pământească, credincioșii, care au „cele dintâi roade ale Duhului", suspină în ei înșiși împreună cu întreaga „fire", în așteptarea răscumpărării trupului, adică în așteptarea învierii. Expresia „cele dintâi roade" este traducerea unui singur cuvânt grecesc, ἀπαρχή. Este traducerea în greacă a unui termen din ebraică ce se referă la acea parte dintr-un întreg care se punea deoparte pentru Dumnezeu, înainte ca restul să poată fi utilizat (Exod 23.16, 19; 34.22; Lev 23.9 și urm.). Leviticul 23 ne descrie felul în care trebuiau prezentate primele roade înaintea Domnului. La începutul secerișului, israeliții trebuiau să aducă preotului un snop care să fie legănat de acesta înaintea Domnului, în semn de mulțumire pentru seceriș (v. 10, 11), la care se adăuga o ardere de tot. La șapte săptămâni de la data acestei ceremonii, adică în Ziua Cincizecimii, israeliților li se cerea să aducă preotului două pâini ca să fie legănate înaintea Domnului și, din nou, o ardere de tot (v. 17, 18). Snopul adus la începutul secerișului reprezenta „cele dintâi roade" (ἀπαρχή) ale secerișului.

Termenul mai este folosit în Noul Testament și pentru Hristos (1Cor 15. 20-23). Învierea lui Hristos dintre cei morți este pentru

[9] David Petts, *The Holy Spirit: An Introduction*, Mattersey, Mattersey Hall, 1998, p. 117.

credincioși o garanție că și ei vor învia. Întocmai după cum „cele dintîi roade" ale secerișului erau prezentate lui Dumnezeu în vechime în semn de mulțumire pentru recolta ce urma să fie adunată, tot așa și Hristos care a înviat cel dintâi, este „pârga celor adormiți." Învierea Lui garantează și posibilitatea învierii celorlalți credincioși.

În textul de față, termenul este un sinonim pentru ἀρραβών, exprimând legătura dintre experiența prezentă a Duhului și binecuvântările de care vor beneficia credincioșii în viața viitoare. Acum credinciosul nu are decât „cele dintâi roade" ale Duhului, dar atunci când va veni Împărăția, el va primi „restul recoltei", adică tot ceea ce a pregătit Dumnezeu pentru cei care I-au slujit. Aceasta este a treia sintagmă utilizată de Pavel în care substantivul „Duh" în apoziție față de substantivul pe lângă care stă (aici ἀπαρχή). Așadar, sintagma „cele dintâi roade ale Duhului", trebuie tradusă prin „cele dintâi roade, adică Duhul". Dacă vom înțelege genitivul substantivului Duh ca un genitiv de posesie, vom ajunge la concluzia eronată că după „cele dintâi roade ale Duhului" pe care cei credincioși le primesc în viața aceasta, în viața de dincolo ei vor primi „mai mult Duh."

Și aici, ca și în cazul termenilor studiați mai sus, este normal să ne întrebăm dacă Pavel utilizează expresia „cele dintâi roade ale Duhului" cu referire la lucrarea de regenerare pe care o înfăptuiește Duhul Sfânt sau la botezul cu Duhul Sfânt. David Petts crede că referirea este la botezul cu Duhul Sfânt. După ce prezintă cele două ocazii veterotestamentare când israeliții prezentau Domnului aceste daruri de mâncare, Petts face următoarea observație: „Este clar că Pavel se referă la cea de-a doua oferire a *primelor roade* când în Romani 8.23 face referire la Duhul folosindu-se de expresia „cele dintâi roade".[10] Argumentul lui Petts **nu** este deloc convingător. O citire atentă a pasajului din Levitic 23 și a textelor paralele, arată că numai ceea ce prezentau israeliții la începutul secerișului (v. 10) reprezentau „cele dintâi roade". Când veneau pentru a doua oară cu darul de mâncare, după șapte săptămâni pline (= după cincizeci de zile), la sfârșitul secerișului, ei nu mai aduceau snopi, ci două pâini făcute din rodul secerișului. Cu nici un chip cele două pâini nu mai puteau reprezenta „cele dintâi roade". Această a doua legănare a roadelor înaintea Domnului se făcea în cadrul unei alte sărbători, numită „sărbătoarea strângerii roadelor" (Exod 23.16; cf. Deut 16.13). Așadar, „cele dintâi

[10] David Petts, *The Holy Spirit: An Introduction*, pp. 120-121.

roade ale Duhului" nu pot fi asociate cu „cea de-a doua oferire", cum spune Petts, ci cu prima. Înseamnă, deci, că expresia „cele dintâi roade ale Duhului" trebuie înțeleasă cu referire la lucrarea de regenerare a Duhului în viața credinciosului. Timpul prezent al verbului „avem" folosit de Pavel cu referire la „cele dintâi roade", exprimă clar ideea prezenței Duhului în viața fiecărui credincios.

2.2. Rolul Duhului în regenerarea omului

Pe lângă textele de mai sus care, cu ajutorul câtorva metafore, descriu prezența Duhului Sfânt în viața fiecărui credincios, mai sunt și alte pasaje pauline care tratează același subiect. Unul dintre acestea se găsește în Romani 8.9. Apostolul Pavel face următoarea afirmație: *„Voi însă nu mai sunteți pământești, ci duhovnicești, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în adevăr în voi. Dacă n-are cineva Duhul lui Hristos, nu este al Lui."* O primă observație este că Pavel folosește două sintagme, *Duhul lui Dumnezeu* și *Duhul lui Hristos*. Sintagma a doua, Duhul lui Hristos se află în apoziție față de prima, ceea ce înseamnă că ambele se referă la aceeași entitate – *Duhul Sfânt*. În al doilea rând, apostolul afirmă că prezența Duhului Sfânt în viața credinciosului îi acordă acestuia un nou statut – acela de om duhovnicesc – adjectivul πνευματικός sugerând lucrarea transformatoare a Duhului, în viața acelui om. Omul a căpătat caracteristicile Duhului care a lucrat la transformarea lui, dintr-un om pământesc (lumesc) într-o „făptură nouă", o „creație nouă". Duhul nu vine în viața cuiva numai pentru a produce schimbarea, ca apoi să plece; El vine să locuiască în viața credinciosului întrucât, în această fază, lucrarea Lui în om nu este decât la început. Am văzut mai sus garanțiile pe care le oferă Duhul prin prezența Lui în viața credinciosului. Dar, chiar și în viața aceasta, Duhul are mult mai multe binecuvântări pentru om decât cele care privesc convertirea acestuia. În continuare vom analiza acele pasaje pauline care tratează despre rolul pe care îl are Duhul la nașterea din nou a credincioșilor.

Lucrarea de regenerare a omului înfăptuită de Duhul Sfânt cunoaște câteva faze, în fiecare din acestea Duhul implicându-Se direct: Duhul Își începe lucrarea cu două faze premergătoare, 1) *inspirarea autorilor umani ai Scripturilor* și 2) *inspirarea celor care propovăduiesc* Evanghelia; apoi, 3) Duhul *convinge pe om de păcat* și, în urma pocăinței, 4) înfăptuiește lucrarea propriu-zisă de *regenerare*.

2.2.1. Etape premergătoare lucrării Duhului de regenerare a omului

Primul pas pe care îl face Duhul Sfânt în vederea lucrării Sale mântuitoare în om este acela de a pregăti Cuvântul prin care Dumnezeu i Se adresează omului. În a doua sa epistolă către Timotei, apostolul Pavel îi amintește acestuia că *„Toată Scriptura este însuflată de Dumnezeu și de folos ca să învețe, să mustre, să îndrepte, să dea înțelepciune în neprihănire ..."* (2Tim 3.16). Ideea nu este aceea a acțiunii lui Dumnezeu de a sufla peste opera unui om cu scopul de a-i da viață, ci adjectivul θεόπνευστος, „insuflat", sugerează mai degrabă imaginea unui Dumnezeu care „expiră" Scriptura, aceasta fiind de la origine Cuvântul lui Dumnezeu. Suflarea divină a acționat asupra autorilor cărților Scripturii din faza de concepție a acestor cărți și tot ce s-a scris a fost de la bun început opera lui Dumnezeu scrisă de oameni pe care i-a ales El, ca instrumente ale Sale. Așa cum am văzut însă din capitolul 1, „suflarea lui Dumnezeu" este Duhul Sfânt. Putem reformula atunci ideea exprimată de apostolul Pavel, afirmând că „toată Scriptura este dată prin inspirația Duhului Sfânt". Duhul Sfânt este agentul lui Dumnezeu care inspiră pe oameni ca instrumente ale lui Dumnezeu ca să scrie ceea ce va deveni Cuvântul [scris al] lui Dumnezeu.

Al doilea pas făcut de Duhul Sfânt este acela de a lua Cuvântul lui Dumnezeu la producerea căruia a contribuit și de a-l face „viu și lucrător" în timpul propovăduirii lui. Altfel spus, după ce a inspirat pe oamenii aleși de Dumnezeu așa încât aceștia au scris cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu, Duhul continuă să inspire și să împuternicească pe cei care îl propovăduiesc. Funcțiunea aceasta a Duhului a fost, așa cum am văzut în capitolul 5, o preocupare majoră a lui Luca. În Fapte 1.8, Isus le-a promis ucenicilor Săi că vor primi o putere când Se va pogorî Duhul Sfânt peste ei și vor fi martorii Lui până la marginile Pământului. Funcțiunea Duhului de a împuternici și de a inspira kerigma creștină o putem găsi și în scrierile apostolului Pavel, dar într-o măsură mai mică. Pavel face deseori referiri la puterea Duhului Sfânt în lucrarea sa de vestire a Evangheliei.

Scriind bisericii din Roma, apostolul se referă la ceea ce a făcut Dumnezeu prin el pentru mântuirea neamurilor: *„Căci n-aș îndrăzni să pomenesc nici un lucru pe care să nu-l fi făcut Hristos prin mine, ca să aducă Neamurile la ascultarea de El:* ***prin cuvânt, prin fapte, prin puterea semnelor și a minunilor, prin puterea Duhului Sfânt"*** (Rom

15.18-19, sublinierea ne aparţine). Probabil că intenţia lui Pavel a fost aceea de a include în ultima expresie „prin puterea Duhului Sfânt" toate celelalte activităţi menţionate. Ca unul care a scris corintenilor despre darurile Duhului Sfânt, ar fi surprinzător ca apostolul să nu subordoneze semnele şi minunile Duhului Sfânt. Acelaşi lucru se poate spune şi despre cuvântul inspirat de Duhul Sfânt, aşa cum vom vedea în pasajele care urmează.

În 1 Corinteni 2.4-5, Pavel descrie conlucrarea dintre ***Cuvântul propovăduit*** şi ***manifestările de putere*** care au însoţit predicarea Evangheliei la prima lui vizită în Corint: *„Învăţătura şi propovăduirea mea nu stăteau în vorbirile înduplecătoare ale înţelepciunii, ci într-o dovadă dată de Duhul şi de putere, pentru ca credinţa voastră să fie întemeiată nu pe înţelepciunea omenească, ci pe puterea lui Dumnezeu"*. Acelaşi adevăr este exprimat de Pavel şi în epistola trimisă tesalonicenilor: *„Evanghelia noastră v-a fost propovăduită nu numai cu vorbe, ci cu putere, cu Duhul Sfânt şi cu o mare îndrăzneală"* (1Tes 1.5). Vocabularul folosit de Pavel este foarte asemănător cu cel pe care îl găsim în Faptele Apostolilor; trei dintre termenii favoriţi ai lui Luca apar şi în acest verset: **putere**, **Duhul Sfânt** şi **îndrăzneala**. Prezenţa Duhului Sfânt în actul propovăduirii i-a conferit lui Pavel atât putere (autoritate, ungere, inspiraţie, manifestări miraculoase)[11] cât şi îndrăzneală.

Pentru a trage o concluzie generală cu privire la predicarea Evangheliei în primul secol creştin, chiar dacă vom ieşi din cadrul epistolelor pauline, este util să citâm un verset similar din Epistola către Evrei. Autorul epistolei arată că Evanghelia a fost vestită mai întâi de Domnul Însuşi iar apoi de către apostoli. Despre aceştia din urmă, spune el, *„Dumnezeu întărea mărturia lor cu semne, puteri şi felurite minuni, şi cu darurile Duhului Sfânt, împărţite după voia Sa"* (Evrei 2.3-4). Vocabularul, stilul sunt, fără îndoială, pauline, indiferent de poziţia pe care o adoptăm cu privire la paternitatea epistolei. Aici avem toate cele trei tipuri de manifestări supranaturale – semne, minuni şi lucrări pline de putere (σημεῖα, τεράτα şi δυνάμεις) – la care se adaugă darurile Duhului Sfânt împărţite (μερισμός) în conformitate cu alegerea pe care o face Duhul.

[11] Mulţi autori înţeleg că δύναμις aici trebuie înţeles cu referire la semnele şi minunile care însoţesc Evanghelia. H.D. Hunter, *Spirit-Baptism*, p. 31; E. Ellis, „Christ and the Spirit in 1Corinthians", în *Christ and Spirit in the New Testament*, editat de B. Lindars şi S.S. Smalley, Cambridge, The University Press, 1973; ş.u.

Înţelegem din citatele de mai sus că primul veac creştin a fost caracterizat printr-o susţinută activitate kerigmatică coordonată de Însuşi Duhul Sfânt. Ceea ce găsim în epistolele pauline cu privire la participarea Duhului în vestirea Evangheliei este în deplin acord cu teologia lucană a misiunii. Sublinierea majoră a pasajelor citate mai sus este prezenţa manifestărilor miraculoase în actul propovăduirii, prin împuternicirea de către Duhul Sfânt a vestitorului Evangheliei. Fenomenul miraculos este un element important al kerigmei creştine, alături de acţiunea Duhului asupra mesajului, prin autoritatea şi ungerea pe care i-o conferă. Întrucât Duhul este sursa Cuvântului inspirat cât şi a miracolelor, cele două nu trebuie văzute ca fiind în competiţie. Dimpotrivă, tocmai conlucrarea dintre Cuvânt şi miraculos este ceea ce asigură eficacitatea maximă în propovăduire.

2.2.2. Primirea Duhului în epistolele pauline: Naşterea din nou[12] sau botezul cu Duhul Sfânt?

Înainte de a analiza pasajele pauline care par să trateze despre o experienţă pnevmatică ulterioară convertirii, considerăm că este necesar să enunţăm un principiu hermeneutic preliminar care ne va ajuta să înţelegem relaţia dintre pnevmatologia paulină şi cea lucană. Aşa cum am indicat mai sus, pnevmatologia fiecăruia dintre cei doi autori subliniază un anumit aspect al doctrinei despre Duhul Sfânt. Este evident că Pavel, scriind epistole a căror esenţă este una doctrinară, a elaborat o teologie despre Duhul Sfânt mult mai complexă decât Luca.[13] Faptul că cei doi autori subliniază aspecte diferite ale doctrinei despre Duhul Sfânt nu trebuie înţeles ca un semn că avem două pneumatologii contradictorii. Dimpotrivă, există indicii clare în epistolele pauline că Pavel a îmbrăţişat teologia harismatică a lui Luca. Dacă am găsi aparente contradicţii între cele două pnevmatologii, trebuie să acceptăm că eroarea este una de interpretare şi că trebuie să ne revizuim modul de abordare a textului biblic

[12] Termenul paulin care corespunde sintagmei ioanine „naşterea din nou" este „regenerare" (παλιγγενεσία). Este folosit de două ori în Noul Testament (Mat 19.28, Tit 3.5), dar o singură dată cu referire la naşterea din nou (Tit 3.5).

[13] Dacă unii teologi susţin că Luca nu a scris, de fapt, o teologie a Duhului, contrariul este demonstrat de Robert Menzies „The Distinct Character of Luke's Pneumatology", în *Paraclete* 25, nr. 4, 1991, pp. 17-30. Vezi şi excelenta sa teză de doctorat, acceptată de Universitatea din Aberdeen în 1990, publicată cu titlul *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke – Acts*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.

respectiv. Cu siguranță Pavel a cunoscut experiența botezului cu Duhul Sfânt, ca o experiență personală și ulterioară convertirii (cf. F.A. 9.1-22). Înseamnă, deci, că ar fi imposibil ca apostolul să contrazică acest aspect atât de puternic subliniat de Luca. Invers, este imposibil ca Luca să nu fi știut nimic despre rolul pe care îl are Duhul în convertire. El accentuează atât de mult rolul Duhului ca o putere necesară în propovăduirea Evangheliei. Este greu să ne imaginăm că Luca nu s-a întrebat niciodată de ce este nevoie de această „putere de sus" și ce efect are Evanghelia propovăduită prin Duhul asupra păcătoșilor. Nu tocmai pentru efectul acesta era nevoie de Duhul Sfânt? Și care ar fi fost efectul Cuvântului inspirat asupra păcătoșilor dacă nu convingerea lor de păcatul în care trăiau și de nevoia de a se întoarce la Dumnezeu? În Faptele Apostolilor, Luca ne oferă exemple de convertiri în urma predicării inspirate a Evangheliei și, ca atare, nu este necesar să punem la îndoială faptul că el a fost familiarizat cu lucrarea Duhului de a convinge pe păcătos de starea sa. De exemplu, Luca relatează că atunci când Petru, *plin de Duhul Sfânt* (F.A. 2.4), a predicat mulțimii în Ziua Cincizecimii, ascultătorii lui au rămas „străpunși în inimă". Așadar, chiar dacă Luca nu tratează explicit despre această lucrare lăuntrică a Duhului, din relatarea mai multor convertiri reiese faptul că el o cunoaște.

Plecând de la premisa că Pavel a cunoscut în mod personal experiența botezului cu Duhul Sfânt în sensul lucan al sintagmei, este cazul acum să analizăm câteva texte pauline în căutarea unor referiri directe sau aluzive la această experiență. Dar, se referă oare apostolul Pavel în vreuna din scrierile sale la o experiență similară cu „botezul cu Duhul Sfânt" în sensul lucan al sintagmei? Cu alte cuvinte, cunoaște Pavel o lucrare a harului ulterioară convertirii similară cu ceea ce în teologia lui Luca am numit „botezul cu Duhul Sfânt"? Putem noi separa „Duhul soteriologic" de „Duhul harismatic" în teologia paulină? Sperăm ca analiza pasajului menționat, cât și a altor texte relevante, să răspundă întrebărilor de mai sus.

2.2.2.1. 1Corinteni 12:13

Unul dintre pasajele controversate din scrierile pauline cu privire la activitatea Duhului în procesul convertirii este referirea la așa-zisul „botez al Duhului Sfânt" din 1Corinteni 12.13. La prima vedere, cuvintele apostolului Pavel par să facă referire la botezul cu Duhul Sfânt.

a) *Căci într-un singur Duh* (ἐν ἑνὶ πνεύματι) *am fost toți* ***botezați*** *într-un singur trup* (εἰς ἕν σῶμα) **b)** *iudei sau greci, robi sau slobozi*, **c)** *și am fost toți* ***adăpați*** (ἐποτίσθημεν) *dintr-un singur Duh.*

Acesta este singurul loc din scrierile pauline unde apostolul folosește sintagma "botezat în Duhul". Ea mai apare de șase ori în evanghelii și în Faptele Apostolilor (Mt 3:11; Mc 1:8; Lc 3:16; In. 1:33; F.A. 1:5; 11:16), de fiecare dată în contrast cu botezul în apă (ἐν ὕδατι). Am văzut că în evanghelii și în special în Luca-Fapte expresia se referă la o împuternicire harismatică, împuternicire care dă posibilitatea credinciosului de a-și duce la îndeplinire misiunea de martor. Oare folosește Pavel sintagma aici în același mod? Sunt mai multe interpretări ale versetului, în funcție de felul în care au fost înțelese propozițiile notate mai sus cu a) și c). Iată care sunt interpretările majore:

1) Verbele „am fost botezați" și „am fost adăpați" din 13a și 13c sunt metafore sinonime pentru primirea Duhului Sfânt la botezul în apă.[14]
2) Prima propoziție, 13a, se referă clar la botezul în apă, iar 13c este o metaforă pentru botezul cu Duhul Sfânt, ca experiență distinctă.[15]
3) Propoziția 13a se referă la botezul în apă, iar 13c la Euharistie.[16]
4) Propozițiile 13a și 13c se referă la primirea Duhului Sfânt, o dată cu convertirea, ca experiență separată de botezul cu apă.[17]

Interpretările 1), 2) și 3) de mai sus își construiesc argumentul pe utilizarea lui βαπτίζω care este înțeles ca fiind o referire directă la botezul în apă. Teza că βαπτίζω se referă la botezul în apă este cel mai

[14] Acesta este punctul de vedere îmbrățișat de majoritatea comentatorilor. Dintre aceștia îi menționăm pe Flemington, *Doctrine*, p. 56 ș.u.; Beasley-Murray, *Baptism*, p. 167-171; F.F. Bruce, *Paul*, p. 138, 281; L. Morris, *1 Corinthians*, p. 174.

[15] Interpretare proprie penticostalilor și catolicilor. Dintre penticostali amintim pe H. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit*, pag. 100 și urm. Pentru o listă a cercetătorilor catolici care au adoptat această interpretare, vezi G.T. Montague, *Christian Initiation*, pag. 44.

[16] E. Kasemann, *Essays on the New Testament Themes*, trad. în engl. 1964, pag. 113 ș. u.; în trecut, Ciril din Alexandria, Toma d'Aquino, Luther, Calvin.

[17] Gordon Fee, *1 Corinthians*, pp. 603-606 și *God's Empowering Presence*, pp. 178-182; J. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, pp. 129-131.

bine argumentată de Beasley-Murray.[18] Dar, urmând linia lui de argumentație, (i) analogia cu 1 Corinteni 6:11 nu este valabilă întrucât, așa cum am demonstrat, 6:11 nu se referă la botezul în apă, ci la o curățire spirituală. (ii) Spre deosebire de concluzia lui Beasley-Murray, analiza pe care am efectuat-o asupra pasajelor despre botez din scrierile lui Luca a arătat că Luca nu vede nici o legătură între botezul în apă și primirea Duhului Sfânt. Încercarea de a armoniza punctul de vedere al lui Luca și cel al lui Pavel are ca urmare interpretarea greșită a unuia sau a celuilalt. (iii) și (iv) Făcând o analogie între 1 Corinteni 12:13 și Galateni 3:27, Beasley-Murray afirmă corect că εἰς Χριστὸν din Galateni 3:27 înseamnă unul și același lucru cu εἰς ἕν σῶμα din 1 Corinteni 12:13. El greșește însă atunci când, mergând invers de la efect (unitatea trupului) la cauză, el identifică botezul în apă pe care îl citește în versetul precedent cu botezul ἐν ἑνὶ πνεύματι din Galateni. Concluzia lui se bazează pe presupunerea că botezul în apă din Galateni 3:27 este ceea ce efectuează unitatea bisericii. Pasajul din Corinteni, însă, afirmă foarte clar că unitatea este înfăptuită nu de un ritual, ci de botezul efectuat de către Duhul. Sursa confuziei este indicată de R.A. Cole când ia în discuție pasajul din Galateni 3:27. El afirmă: „Atât de strâns leagă Pavel semnul exterior de harul lăuntric încât, pentru a descrie ritualul exterior (botezul), el folosește uneori expresii care, din punct de vedere teologic, s-ar aplica mai corect schimbărilor spirituale care au loc. Dar acesta este un fenomen frecvent întâlnit în Biblie și nu înseamnă automat că el identifică cele două categorii."[19] Așadar, utilizarea lui βαπτίζω nu ne oferă argumente suficiente pentru a trage concluzia că Pavel se referă aici la botezul în apă.

Nu contează prea mult pentru discuția noastră dacă considerăm că prepoziția ἐν este locativă[20] sau instrumentală.[21] În primul caz, Duhul

18 *Baptism in the New Testament*, p. 169.

19 R.A. Cole, *Galatians*, în seria TNTC, Leicester, InterVarsity Press, 1965, p. 110.

20 Robertson-Plummer, *1 Corinthians*, în seria ICC, pag. 272; C.K. Barratt, *1 Corinthians*, p. 288; J. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, p. 128; G. Fee, *1 Corinthians*, pp. 605-606. Dunn si Fee resping sensul instrumental al prepoziției aici motivând că ἐν cu βαπτίζω indică întotdeauna elementul în care se botează cineva.

21 Cei mai mulți cercetători consideră că ejn denotă aici instrumentalitate. Dintre aceștia amintim pe J. Moffatt, *1 Corinthians*, p. 168; Flemington, *Doctrine*, p. 57; Beasley-Murray, *Baptism*, p. 169; O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, trad. în engl. în 1950, p. 30.

este *elementul* în care se botează credinciosul atunci când este inclus în Trupul lui Hristos. În cel de-al doilea caz, Duhul este *agentul* care efectuează încorporarea credinciosului în acest Trup. Adevărul foarte important pe care îl subliniază aici Pavel este faptul că fiecare credincios este primit în Trupul lui Hristos nu printr-un ritual, ci printr-o experiență spirituală, indiferent dacă aceasta este efectuată *de către* Duhul sau este rezultatul faptului că credinciosul a fost „scufundat" *în* Duhul. Unii cercetători susțin cu tărie sensul instrumental al prepoziției pentru a postula „un botez de către Duhul într-un singur Trup" (faza de convertire/inițiere) ca ceva distinct de „botezul în Duhul" care este o experiență ulterioară convertirii.[22] Pentru a face această distincție, însă, nu trebuie să apelăm la o interpretarea sau alta a funcției prepoziției ἐν. Indiferent de terminologia utilizată, este clar că ***Pavel vorbește aici despre convertire.***

Dacă înțelegem prepoziția ἐν ca fiind *locativă* și traducem sintagma prin „botezați într-un singur Duh", trebuie să fim atenți să nu-i atribuim forțat lui Pavel idei pe care le-am găsit la Luca. Ținând cont de faptul că sintagma apare doar aici în scrierile pauline, nu trebuie să fim prea dogmatici atunci când ne pronunțăm asupra felului în care o folosește Pavel. Prezentăm mai jos câteva argumente care indică faptul că Pavel folosește sintagma „botezați în Duhul" diferit de sensul pe care i-l dă Luca: a) Aceasta este singura apariție a expresiei când „botezul în Duhul" nu este contrastat cu „botezul în apă". b) Aceasta este singura apariție a sintagmei „botez(at) în Duhul" când adăugarea cuvintelor „și cu foc" (καὶ πυρί) nu ar fi potrivită. c) Spre deosebire de celelalte apariții ale sintagmei „botez/botezat în Duhul" din evanghelii și Faptele Apostolilor, aici substantivul πνεύματι (la dativ) nu este urmat de ἁγίῳ, cu toate că referirea la Duhul Sfânt este certă. d) Dacă primele șase apariții ale sintagmei au de a face cu Cincizecimea (cf. F.A. 1:5; 11:16) și, ca atare, se referă la primirea unei puteri pentru slujire, cea de-a șaptea apariție a ei are loc într-un context în care subiectul dezbătut este convertirea și, de aceea, se referă la o activitate a Divinității prin care credinciosul este încorporat în biserică. Nu trebuie să ne surprindă faptul că Pavel se simte liber să folosească sintagma cu un alt sens. Având în vedere terminologia foarte variată pe care o folosește Luca pentru „botezul în Duhul", este foarte posibil ca la timpul la care a scris Pavel să nu fi existat încă un

22 R.M. Riggs, *The Spirit Himself*, pag. 58; S. Horton, *Holy Spirit*, p. 215-216.

termen tehnic pentru „botezul cu/în Duhul Sfânt" care să fi fost folosit uniform de toate bisericile.[23] În plus, contactul limitat al Apostolului Pavel cu tradiția palestiniană a creștinismului, formarea lui deosebită ca fariseu, cât și libertatea cu care folosește alți „termeni tehnici" într-un mod unic (e.g. *apostol*, Gal. 1:19) pot explica modul distinct în care el utilizează expresia aici.

Dacă vom considera că prepoziția ἐν indică aici un raport *instrumental*, nu înseamnă că și înțelesul sintagmei va fi complet diferit de traducerea anterioară, așa cum susțin unii. Prepoziția „de" sau „cu ajutorul" va exprima desigur mijlocul prin care se face acțiunea, dar unii cercetători îi atribuie forța pe care o are ὑπό cu genitivul. Botezătorul rămâne Hristos, ca în situația când ἐν este înțeleasă ca fiind locativă, dar Duhul nu mai este elementul în care are loc botezul, ci „mijlocul prin care" cineva este botezat: *„Căci cu ajutorul unui singur Duh am fost toți botezați* [de Hristos] *într-un singur Trup"*. Desigur, este posibil să ne întrebăm dacă nu cumva tocmai elementul în care se botează cineva este mijlocul prin care el este botezat. Sintagma „botezat în apă" exprimă aceeași idee cu sintagma „botezat cu apă". Același lucru este valabil și cu privire la Duhul. Cazul instrumental nu exprimă întotdeauna agentul prin care se face acțiunea; poate la fel de bine exprima și mediul în care aceasta are loc. Punctul nostru de vedere este că importanța prepoziției în cazul acesta a fost exagerată.

Spre deosebire de prima propoziție a versetului unde se subliniază rolul Duhului în convertire, cea de-a doua propoziție pare să ne poarte într-o direcție diferită. Pe lângă faptul că creștinii din Corint au fost ***„botezați în Duhul"***, ei au mai fost și ***„adăpați"*** cu același Duh.[24]

Gordon Fee susține că ceea ce avem în 13a și 13c este un paralelism **semitic**, așa încât ambele metafore se referă la același lucru.[25] Alții văd în această propoziție o aluzie la Euharistie (pct. 3 de mai sus), dar această interpretare este improbabilă, fiindcă nu găsim nicăieri în Noul Testament vreo asociere între „paharul binecuvântat"

[23] H.D. Hunter, *Spirit-Baptism*, pp. 40-41.

[24] Verbul ποτίζω, a adăpa, este utilizat pentru oameni, animale și plante în egală măsură. Vezi 1 Cor. 3:2, γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, „v-am dat să beți lapte"; în 3:6, Ἀπολλῶς ἐπότισεν, „Apolo a udat".

[25] G. Fee, *1 Corinthians*, p. 604 ș. u. Singurul motiv pentru care respinge ideea că în 13c se face referire la o experiență spirituală suplimentară este faptul că metafora nu mai este folosită și în altă parte.

și Duhul. Există însă mai mulți factori care par să indice că metafora din 13c se referă la ***o împuternicire de tip harismatic***: a) Duhul care dă harismele (v. 4-11) este același (ἑν poate fi tradus aici prin „același") cu Duhul cu care corintenii au fost adăpați. De fapt, aceasta este ideea principală subliniată în acest pasaj. b) Utilizarea lui ἐποτίσθημεν, *am fost adăpați*, introduce ideea de umplere.[26] Este greu de crezut că Pavel nu a făcut aluzie la daruri spirituale când a scris despre „saturarea cu Duhul". Posedarea harismelor este un sinonim pentru umplerea cu Duhul. Printre altele, apa pare să fi fost înțeleasă ca un simbol al Duhului harismatic[27], în special în pasajele unde sunt descrise imagini care zugrăvesc ideea de revărsare și saturare (cf. In 4:10, 14; 7:37-39). Tocmai aceasta este conotația pe care o are verbul ποτίζω, *a adăpa*, și cuvintele care provin din aceeași rădăcină (cf. Mt. 7:25 și par.; In 7:38; Apoc. 12:15; ποταμός, *torent, revărsare*). c) Repetarea lui πάντες pare să sublinieze faptul că *toți* membrii bisericii din Corint au fost nu numai ***mântuiți***, dar și ***împuterniciți***: „noi *toți* am fost botezați ... și am fost *toți* adăpați". Abundența manifestărilor harismatice în biserica din Corint explică utilizarea adjectivului πάντες de către Pavel.[28] d) O interpertare harismatică a ultimei propoziții din versetul 13 (13c) se încadrează foarte bine în contextul imediat care tratează despre darurile spirituale pe care le dă Duhul.

Dacă interpretarea noastră este corectă, înseamnă că intenția lui Pavel în 1Corinteni 12.13 a fost aceea de a sublinia faptul că unitatea bisericii din Corint s-a bazat atât pe ***sursa comună a mântuirii*** lor (13a) cât și pe ***sursa comună a manifestărilor lor harismatice*** (13c). De fapt, sursa a fost aceeași, întrucât Cel care a lucrat la mântuirea lor și care le-a împărțit darurile spirituale a fost *același* Duh. Așadar, 13c este o reiterare a ceea ce a fost spus înainte, în secțiunea anterioară, și anume că variatele manifestări harismatice din Corint sunt date de *același* Duh și, în consecință, ele nu ar trebui să fie sursa luptelor și a dezbinărilor ci, dimpotrivă, ar trebui să lucreze împreună la unitatea și zidirea Trupului lui Hristos.

Așadar, în 1Corinteni 12.13, găsim atât lucrarea lăuntrică a

[26] F.D. Bruner, *Theology of the Holy Spirit*, p. 294.

[27] H.D. Hunter, *Spirit-Baptism*, p. 42.

[28] Atât din situația bisericii din Corint cât și din secțiunile narative ale cărții Faptele Apostolilor deducem faptul că manifestările harismatice ale Duhului au fost cunoscute pe scară largă în Biserica Primară și că era de așteptat ca fiecare credincios să aibă o oarecare experiență harismatică (e.g., F.A. 2:38-39; 19.2).

Duhului în convertire prin care el îl integrează pe neofit în Trupul lui Hristos, dar şi experienţa ulterioară a umplerii cu Duhul Sfânt, prin care noului membru al bisericii i se dă Duhul ca un *donum superadditum*.

2.2.2.2. Galateni 3.2-5, 14

2) *... Prin faptele Legii aţi primit* (ἐλάβετε) *voi Duhul, ori prin auzirea credinţei?* ***3)*** *Sunteţi aşa de nechibzuiţi? După ce aţi început* (ἐναρξάμενοι) *prin Duhul, vreţi acum să sfârşiţi prin firea pământească? ...* ***5)*** *Cel ce vă dă* (ἐπιχορηγῶν) *Duhul* (πνεῦμα) *şi face* (ἐνεργῶν) *minuni* (δυνάμεις) *printre voi, le face oare prin faptele Legii sau prin auzirea credinţei? ...* ***14)*** *aşa ca , prin credinţă, noi să primim Duhul făgăduit* (ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος).

Se pare că versetele 2 şi 3 arată *cum* şi *când* a avut loc primirea Duhului care este menţionată în versetul 5. În versetul 2, apostolul precizează faptul că galatenii au primit Duhul prin credinţă, nu prin fapte. Apoi, tot din întrebarea lui Pavel din versetul 2 putem deduce faptul că apostolul se referă la un act clar, la o experienţă care poate fi reperată în timp şi spaţiu, aşa cum a fost experienţa multora din Faptele Apostolilor. Este posibil, aşa cum arată şi Stanley Horton, ca atunci când Pavel a predicat Evanghelia galatenilor, aceştia să fi primit nu numai Cuvântul, ci şi botezul cu Duhul Sfânt.[29] În ce priveşte timpul la care au primit Duhul, problema este mai complicată. Versetul 3 pare să lege primirea de începutul vieţii de credinţă („aţi început prin Duhul")[30], dar informaţia furnizată aici este prea laconică pentru a trage concluzii cu privire la momentul primirii sau natura experienţei pe care o are în vedere apostolul când scrie.

Versetul 5 pare să sugereze că Pavel se referă la lucrarea harismatică a Duhului. Aşa cum arată Hunter, indicatorii sunt: 1) utilizarea verbului ἐπιχορηγέω, *a da din belşug*, 2) timpul prezent al participiului ἐνεργῶν care indică o acţiune prezentă şi continuă şi 3) termenul δυνάμεις care, fără îndoială, se referă la o activitate miraculoasă care are loc printre galateni.[31] În versetul 14 apare importanta sintagmă „făgăduinţa Duhului" care subliniază ceea ce spune apostolul în versetul 5 şi care întăreşte argumentul că apostolul

29 S. Horton, *op. cit.*, p. 211.

30 Mulţi comentatori consideră că apostolul face referire la lucrarea regeneratoare a Duhului Sfânt la convertire.

31 H.D. Hunter, *Spirit-Baptism*, p. 33.

se referă la Duhul harismatic. Sintagma „făgăduinţa Duhului", care poate fi tradusă ca şi în versiunea Cornilescu prin „Duhul făgăduit", ne aduce aminte de cuvintele predicii lui Petru în Ziua Cincizecimii: „Şi acum, o dată ce S-a înălţat prin dreapta lui Dumnezeu şi a primit de la Tatăl *făgăduinţa Duhului Sfânt*, a turnat ce vedeţi şi auziţi" (F.A. 2.33). Atât în predica lui Petru cât şi în textul supus analizei, sintagma „făgăduinţa Duhului" este asociată cu fenomenele miraculoase. Aşadar, în baza versetului 5 şi 14, putem concluziona că apostolul Pavel se referă în acest capitol la primirea Duhului harismatic de către galateni şi la activitatea continuă a Acestuia în mijlocul lor.

2.2.2.3. Galateni 4.6

Şi pentru că sunteţi fii, Dumnezeu ne-a trimis (ἐξαπέστειλεν) *în inimă Duhul* (πνεῦμα) *Fiului Său care strigă* (κρᾶζον) *„Ava", adică „Tată!"*

Textul de faţă ne oferă câteva argumente în favoarea tezei noastre că Pavel cunoaşte o experienţă pnevmatică ulterioară convertirii. James Dunn, unul dintre contestatarii tezei penticostale, afirmă că Galateni 4.6 este cel mai convingător text paulin pentru argumentul penticostalismului clasic.[32] Argumentele care favorizează teza unei experienţe ulterioare convertirii sunt: 1) Conjuncţia ὅτι, *pentru că*, introduce o succesiune care este nu numai *logică*, aşa cum susţine Dunn,[33] ci şi *cronologică*.[34] 2) Utilizarea verbului ἐξαποστέλλω, a trimite, verb care apare şi în textul din Luca 24.49: „ ... Eu trimit (ἀποστέλλω) peste voi făgăduinţa Tatălui Meu", sugerează mai mult decât o lucrare lăuntrică a Duhului; sugerează o revărsare de Duh 3) Prezentarea în paralel a două motive teologice în versetele 4 şi 6, după schema:

v. 4 – „Dumnezeu L-a trimis (ἐξαπέστειλεν) pe Fiul Său ..."
v. 6 – „Dumnezeu a trimis (ἐξαπέστειλεν) Duhul Fiului Său ..."

Se poate ca sintagma „Duhul Fiului Său" să aibă pentru Pavel sensul „Duhul promis de Fiul Său" (cf. Lc 24.49). În concluzie, efectul cumulat al acestor argumente este că Galateni 4.6 face o diferenţiere

32 J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 113.

33 *Ibid.*, p. 114.

34 L.S. Thornton, *Confirmation: Its Place in the Baptismal Mystery*, Westminster, Dacre Press, 1954, p. 11 ş. u.; S. Horton, *op. cit.*, p. 173; H.D. Hunter, *Spirit-Baptism*, p. 35.

între experiența nașterii și experiența ulterioară a primirii Duhului. Această diferențiere nu este doar una teologică, ci și una cronologică, întrucât calitatea de fiu precede experiența harismatică a primirii Duhului.

2.2.2.4. 1Tesaloniceni 4.8

De aceea, cine nesocotește aceste învățături, nesocotește nu pe un om, ci pe Dumnezeu care vă dă (διδόντα) *și Duhul Său cel Sfânt* (πνεῦμα ἅγιον).

Trebuie remarcat faptul că participiul διδόντα, „cel care dă", este la timpul prezent.[35] Sensul cel mai natural al participiului prezent (participiu substantivizat aici) ne determină să vedem aici o acțiune liniară a participiului. Fiind într-un context etic, participiul sugerează o continuă apropriere a Duhului, cu scopul de a face față luptei continue cu păcatul. Cu alte cuvinte, Duhul nu este dat credinciosului o dată pentru totdeauna, ci ori de câte ori este necesar, așa cum am văzut în Faptele Apostolilor 4.31. Infuzii noi de Duh pot avea loc atât în cazul sfințirii (cazul de față) cât și în cazul unor noi cerințe în propovăduirea Evangheliei.

Așadar, în opinia noastră, apostolul Pavel se referă în acest veset la acțiunea lui Dumnezeu de a da credincioșilor Duhul Sfânt, în mod repetat, ca o experiență distinctă de lucrarea lăuntrică a nașterii din nou, săvârșită de același Duh.[36]

2.2.2.5. Tit 3:5-6

El ne-a mântuit nu pentru faptele făcute de noi în neprihănire, ci datorită îndurării Lui, prin (διὰ) *spălarea* (λουτροῦ) *nașterii din nou* (παλιγγενεσίας)[37] *și prin înnoirea* (ἀνακαινώσεως) *Duhului Sfânt* (πνεύματος ἁγίου) *pe care l-a turnat* (ἐξέχεεν) *peste noi.*

Sunt posibile trei interpretări ale textului, în funcție de modul în care este înțeleasă relația dintre cele patru genitive care urmează după prepoziția δία:

1) **„El ne-a mântuit ...** prin **spălarea nașterii din nou** și prin **înnoirea Duhului Sfânt".** Conform acestei interpretări, spălarea și înnoirea sunt două momente distincte ale experienței creștine - *botezul*

35 Cornilescu traduce eronat „care v-a dat".

36 H.D. Hunter, *Spirit-Baptism*, p. 32-33.

37 Așa cum am amintit mai sus, substantivul παλιγγενεσία este un *hapax legomenon* în scrierile pauline.

și Confirmarea (punctul de vedere **catolic**) sau *convertirea și botezul cu Duhul* Sfânt (un punct de vedere al **penticostalismului clasic**).[38] Sunt invocate două aspecte din versetele următoare prin care se caută să se justifice această traducere: a) utilizarea verbului ἐκχέω, *a turna* (v.6) și faptul că acțiunea participiului δικαιωθέντες[39] („socotiți neprihăniți" în v.7) precedă acțiunea verbului γενηθῶμεν (v.7). Într-adevăr, ἐκχέω este preluat din prorocia lui Ioel (LXX 3.1,2) și în Faptele Apostolilor descrie întotdeauna o împuternicire harismatică (F.A. 2:17, 18, 33; 10:45). Pavel mai folosește verbul în alte două locuri: în Romani 3:15, într-un citat din Isaia 59:7 și în Romani 5:5 cu privire la dragostea lui Dumnezeu care ne-a fost „turnată în inimi" (ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις).

Tit 3:5 este singurul verset din Epistolele pauline unde ni se descrie modul în care Duhul se pogoară ("l-a turnat" - ἐξέχεεν). Întrucât nu există nimic în acest pasaj care să indice spre o împuternicire harismatică, utilizarea lui ἐκχέω nu trebuie înțeleasă ca „o aluzie la tradiția Cincizecimii."[40] Așa cum am argumentat mai devreme,[41] în această fază a tradiției nu trebuie să ne așteptăm la multă uniformitate în utilizarea termenilor. Așa ca în cazul sintagmei „botezați într-un singur Duh" (1 Cor. 12:13), Pavel poate folosi termenii într-un mod cu totul diferit. Faptul că el folosește aici verbul ἐκχέω, a turna, nu înseamnă că el a scris gândindu-se la Cincizecime ci, mai degrabă, așa cum Dunn însuși sugerează, scopul lui Pavel a fost acela de a ilustra modul în care Duhul înfăptuiește spălarea: „scriitorul vorbește despre Duhul ca fiind «turnat» întrucât el se gândește la activitatea regeneratoare și înnoitoare a Duhului prin prisma apei și a curățirii".[42]

Timpul acțiunii pe care o descrie un participiu aorist este determinat în mod normal de context. În versetul 7, contextul cere ca acțiunea lui δικαιωθέντες să fie concomitentă cu acțiunea verbelor γίνομαι și ἐκχέω. Dar „înnoirea" are loc simultan cu „turnarea" Duhului Sfânt. Rezultă atunci că substantivele παλιγγενεσία și

38 O tradiție foarte veche care îi este atribuită lui Theodoret face distincție între „regenerare" care, spune el, este efectuată la botezul în apă și o continuă „înnoire" care este înfăptuită de Duhul Sfânt.

39 AV, RV, NEB.

40 Contrar opiniei lui Dunn, *Holy Spirit*, p. 166, căruia îi aparțin cuvintele citate.

41 Secțiunea 3.5., nota 175.

42 J. Dunn, *Holy Spirit*, p. 168.

ἀνακαινώσεως nu descriu două momente distincte, ci aceeaşi acţiune a Duhului Sfânt, anume naşterea din nou. Este acţiunea care are ca rezultat mântuirea, propoziţia ἔσωσεν... διὰ („El ne-a mântuit ... prin") guvernând întreaga secţiune (versetele 5-7).

2) **„El ne-a mântuit ... prin spălarea** *naşterii din nou şi a înnoirii* **care sunt înfăptuite de Duhul Sfânt".**[43] Ambele genitive, „naşterea din nou" şi „înnoirea", depind de substantivul „spălarea". Momentul este identificat ca fiind botezul în apă în care Duhul este activ. Această interpretare tratează naşterea din nou şi înnoirea aproape ca două sinonime. Totuşi, firul subţire de care atârnă aşa-zisul „context baptismal" al acestei interpretări, şi anume prezenţa substantivului λουτρόν, pare să cedeze sub greutatea accentului clar şi puternic pe Duhul Sfânt ca agent al regenerării.

3) **„El ne-a mântuit ... prin** *spălarea* **naşterii din nou şi a** *înnoirii,* **[spălare înfăptuită] de Duhul Sfânt".** În acest caz, „naşterea din nou" şi „înnoirea" continuă să depindă în egală măsură de substantivul „spălare", ca la punctul 2), dar aici „spălarea" este înfăptuită de Duhul Sfânt. Interpretarea face trimitere la o curăţire care este completamente spirituală (cf. 1 Cor. 6:11).

Această interpretare din urmă este de preferat întrucât se armonizează mai bine cu accentul pe care îl pune Pavel în acest pasaj pe lucrarea Duhului Sfânt.[44] Recunoscând faptul că „naşterea din nou" şi „înnoirea" exprimă idei similare, noi înţelegem aceşti doi termeni ca referindu-se la două aspecte complementare ale activităţii mântuitoare a Duhului. Astfel, primul termen se referă la activitatea Duhului de regenerare (vezi „făptura cea nouă" din 2 Cor. 5:7 - καινὴ κτίσις), pe când cel de-al doilea termen se referă la reînnoirea permanentă a vieţii

43 Această interpretare este preferată de cei mai mulţi cercetători. Printre aceştia se numără W.F. Flemington, *Doctrine*, pp. 101-105; E.F. Scott, *The Pastoral Epistles*, în Moffatt NTC, 1936, pp. 176-177, care susţine că, datorită lipsei oricărei referiri la „credinţă", pasajul nu reflectă înţelegerea lui Pavel cu privire la botez; D. Guthrie, *The Pastoral Epistles*, pp. 204-206, consideră că „naşterea din nou" şi „înnoirea" sunt două aspecte complementare ale convertirii: „Primul indică spre actul intrării în viaţa cea nouă, pe când cel de-al doilea descrie calitatea noii vieţi". Acceptând punctul de vedere al lui Jeremias, Beasley-Murray (*Baptism*, pp. 211) preferă să traducă conjuncţia καί ca având o valoare explicativă – „prin spălarea naşterii din nou, adică înnoirea făcută de Duhul Sfânt".

44 Punct de vedere îmbrăţişat şi de J. Dunn, *Holy Spirit*, pp. 168-169; G. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, în seria NIBC, 1984, p. 203-205; G.W. Knight III, *The Pastoral Epistles*, 1992, p. 342; TEV; traducerea UBS în fraceză a versetului: „Il nous a sauvés par le bain au travers duquel le Saint-Esprit nous accorde la nouvelle naissance et la vie nouvelle".

prin Duhul (cf. 2 Cor. 4:6; Rom. 6:4; 12:2; 8:1-17) şi poate chiar la o împărţire constantă a Duhului (cf. 1 Tes. 4:8 - participiul prezent τὸν διδόντα).[45] În dogmatică, cei doi termeni corespund **activităţii Duhului de sfinţire** (cf. 1 Cor. 6:11).

Mai mulţi cercetători susţin că în versetele 5-7 avem un „cuvânt adevărat"[46] care a fost recitat de neofiţi la botezul în apă.[47] Dacă lucrurile stau aşa, înseamnă că la timpul botezului, neofiţii declarau că au fost *deja* mântuiţi şi că Duhul Sfânt a fost *deja* turnat peste ei (vezi aoristul verbelor).[48] Aşadar, „spălarea naşterii din nou şi a înnoirii" precede actul care simboliza această transformare, i.e. botezul. Din nefericire, nu putem demonstra sau infirma istoricitatea practicii de a recita la botez un „cuvânt adevărat", un *logion*, şi, ca atare, trebuie să luăm în considerare şi posibilitatea că Pavel a scris cu gândul la botezul în apă. Dar şi în acest caz, el foloseşte metafora spălării (λουτρόν) pentru a contrasta spălarea apei cu "spălarea făcută de Duhul Sfânt". În gândirea lui Pavel, regenerarea este întotdeauna opera Duhului Sfânt, iar lucrarea de regenerare nu este niciodată indentificată de apostol cu botezul.[49]

Poziţia adoptată de Beasley-Murray conform căreia „efectul total al versetelor 5-6 este acela de a reprezenta botezul în experienţa credinciosului ca un corespondent al pogorârii Duhului la Cincizecime" nu poate fi acceptată.[50] În primul rând, aşa cum deja am amintit, după toate probabilităţile, Pavel nu face referire aici la botez. Chiar dacă am accepta că există o aluzie la botez, pasajul nu are nimic de a face cu împuternicirea ucenicilor care a marcat pogorârea Duhului la Cincizecime. Nu sunt menţionate manifestările supranaturale şi nu se face nici o referire la ideea de împărţire a Duhului ca ajutor pentru lucrarea misionară, după cum nici în pasajele de la Cincizecime nu

45 De aceeaşi părere este H.M. Ervin, *Conversion-Initiation*, p. 128; G.T. Montague, *Christian Initiation*, p. 52 ş. u.

46 Conform 1Tim 1.15, 3.1, 4.9; 2Tim 2.11; Tit 3.8 - unde găsim ori sintagma „cuvânt adevărat" ori propoziţia „Adevărat este cuvântul acesta." Marea majoritate a cercetătorilor consideră că acest „cuvânt adevărat" menţionat în versetul 8 este conţinut în versetele precedente, după unii în versetele 3-7, iar după alţii în versetele 5-7. Pentru o discuţie detailată, vezi Knight III, *Pastorals*, p. 347-350.

47 Beasley-Murray, *Baptism*, p. 209 ş. u.; G.W. Knight III, *Pastorals*, p. 350.

48 G.W. Knight III, *Pastorals*, p. 349 ş. u.

49 Gordon Fee, *God's Empowering Presence*, p. 781.

50 Beasley-Murray, *Baptism*, p. 211.

găsim ideea de „naştere din nou" sau de „înnoire". Simplul fapt că Pavel foloseşte verbul ἐκχέω nu este un motiv suficient pentru a asocia experienţa din Tit 3:5 cu cea pe care au trăit-o ucenicii la Cincizecime. Valabilitatea ideii că Pavel consideră botezul ca un *locus* al primirii Duhului Sfânt este infirmată atât de aspectele gramaticale ale acestui pasaj cât şi de ceea ce spune apostolul în altă parte. Dacă botezul în apă ar fi avut ca rezultat primirea Duhului Sfânt, pe fondul interesului lui Pavel ca toţi credincioşii să aibă Duhul şi să fie plin de Duhul (F.A. 19:2; Rom. 8:9; Gal. 3:3; Efes. 5:18 etc.) s-ar fi abţinut oare apostolul să nu boteze? Legătura între botezul în apă şi primirea Duhului nu o face Pavel ci biserica de mai târziu, într-o perioadă când „dinamica vieţii în Duhul a diminuat şi când, în mod corespunzător, ritualurile au ajuns să fie tot mai proeminente."[51]

Aşadar, cu toată insistenţa unor teologi penticostali[52] de a găsi aici o referire la botezul cu Duhul Sfânt în sensul lucan al împuternicirii, în opinia noastră **textul nu face deloc referire la o experienţă pnevmatică unică**, ulterioară convertirii. Textul se referă la naşterea din nou efectuată, nu de un ritual, ci de către Duhul Sfânt. Conform aceluiaşi text, Duhul este agentul care îşi continuă lucrarea în credincios, în procesul sfinţirii.[53]

3. Rolul Duhului Sfânt în procesul sfinţirii. Roada Duhului Sfânt

Roada Duhului, dimpotrivă, este: dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credincioşia, blândeţea, înfrânarea poftelor. Împotriva acestor lucruri nu este lege (Gal 5.22-23).

Termenul grecesc pentru „roadă" este καρπός şi are înţelesurile: *fruct, rezultat, câştig, rod*, iar în sensul figurat, *descendent* sau *vlăstar*. Aşa cum se observă din formularea apostolului Pavel, termenul „roada Duhului" (καρπὸς τοῦ πνεύματός) apare la singular. „Roada Duhului" este un termen biblic care însumează nouă atribute vizibile

51 G. Fee, *God's Empowering Presence*, p. 781.

52 Stanley Horton, *op. cit.*, pp. 313-315.

53 Printre teologii penticostali care împărtăşesc acest punct de vedere se numără: H.D. Hunter, *Spirit-Baptism*, p. 51 şi urm.; David Petts, *The Holy Spirit*, pp. 49-50; H.M. Ervin, *Conversion-Initiation*, p. 128.

ale vieţii unui creştin. Cele nouă virtuţi nu sunt separabile ca şi când ar fi nouă roade separate. Fiecare virtute nu reprezintă decât o faţetă a portretului celui care umblă călăuzit de Duhul. Fiecare credincios care este altoit în Hristos ***trebuie*** să producă această roadă care să însumeze toate cele nouă virtuţi.

Există cel puţin două interpretări ale textului din Galateni 5.22-23. Unii scriitori creştini înţeleg că prima virtute, dragostea, cuprinde pe celelalte opt şi traduc versetele în felul următor: *„Roada Duhului este dragostea care este pusă în evidenţă prin bucurie, pace, îndelungă răbdare, bunătate, facerea de bine, credincioşie, blândeţe şi înfrânarea poftelor."* Astfel, spun ei, propoziţia *Roada Duhului este dragostea* cuprinde întregul caracter al unui creştin. Această interpretare este în deplin acord cu învăţătura din întreg Noul Testament. Porunca lui Isus: *„Vă dau o poruncă nouă «Să vă iubiţi unii pe alţii; cum v-am iubit Eu, aşa să vă iubiţi şi voi unii pe alţii»* (Ioan 13.34) şi afirmaţia Domnului că în iubirea faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele se cuprinde toată „Legea şi prorocii" (Mat 22.37-40) par să prezinte dragostea ca o însumare a tuturor celorlalte virtuţi.[54]

Conform celei de-a doua interpretări, dragostea este una dintre cele nouă virtuţi. Mai mulţi autori clasifică cele nouă virtuţi în trei grupuri de câte trei fiecare, fiecare grup definind o relaţie de un anumit tip. Primul grup cuprinde trei virtuţi care descriu relaţia creştinului cu Dumnezeu – *dragostea, bucuria* şi *pacea*. Al doilea grup este constituit din trei virtuţi care ar trebui să definească relaţia creştinului cu alţi creştini – *îndelunga răbdare, bunătatea* şi *facerea de bine*. Virtuţile din ultimul grup îl definesc pe creştin în raport cu el însuşi – *credincioşia, blândeţea* şi *înfrânarea poftelor*. În opinia noastră, cu toate că există o oarecare simetrie şi logică în această împărţire a virtuţilor, această interpretare este arbitrară şi este greu de crezut că reflectă intenţia apostolului Pavel.[55] De exemplu, credincioşia nu poate fi raportată doar la propria persoană, întrucât defineşte un aspect al relaţiei pe care credinciosul o are cu Dumnezeu cât şi al relaţiei cu ceilalţi oameni. În cele ce urmează vom prezenta pe scurt fiecare aspect al roadei Duhului, insistând mai cu seamă asupra definirii fiecărei virtuţi.

54 Vezi, de asemenea, şi Ioan 15.12, Romani 13.9-10, 1Corinteni 13, Filipeni 1.9, 1Petru 1.22 şi 1Ioan 3.11.

55 R. Hollis Gause, *Living in the Spirit: The Way of Salvation*, Cleveland – TN, Pathway Press, 1980, p. 100.

Dragostea (ἀγάπη). Ordinea în care aşază Pavel virtuţile roadei Duhului este logică. Dragostea este Dumnezeu şi, ca atare, prezenţa Duhului în fiecare credincios este manifestarea dragostei lui Dumnezeu în inima lui. Cuvântul grecesc folosit de apostolul Pavel pentru a se referi la această faţetă a roadei Duhului este ἀγάπη. Acesta este cuvântul care apare în general în Noul Testament pentru a exprima dragostea divină ca un atribut distinct de dragostea omenească, sau de prietenie (în gr., φιλία). Dragostea ἀγάπη exprimă esenţa importantei porunci dată de Domnul: „*Să-L iubeşti pe Dumnezeu cu toată inima ta, cu tot sufletul tău, cu toată puterea ta şi cu tot cugetul tău; şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi*" (Lc 10.27). Aşa cum a afirmat Însuşi Domnul Isus, posedarea şi manifestarea acestei virtuţi este o condiţie pentru moştenirea vieţii veşnice (Lc 10.28). Apostolul Pavel spune că în absenţa dragostei, orice altă virtute sau dar pe care îl are omul nu valorează absolut nimic (1Cor 13.1-3). Este virtutea care îi uneşte pe credincioşi, asigurând armonia necesară în Trupul lui Hristos (Col 2.2; 3.14). Caracterul dragostei este definit de actul lui Dumnezeu prin care S-a dat pe Sine omenirii prin cel mai suprem dar posibil, Fiul Său. Voia lui Dumnezeu este ca această virtute să-l definească pe fiecare credincios şi acest lucru este posibil datorită Duhului Sfânt care ne ajută să cultivăm această virtute.

Bucuria (χαρά). Virtutea bucuriei apare constant în Scripturi ca un sentiment rezultant al relaţiei pe care o are credinciosul cu Dumnezeu. De asemenea, este produsul relaţiei de părtăşie care există între copiii lui Dumnezeu. Carter spune că bucuria aparţine dragostei aşa după cum un fruct aparţine plantei care l-a produs.[56] Această virtute nu se manifestă numai în condiţii favorabile. Apostolul Pavel scrie tesalonicenilor că ei au „*primit Cuvântul în multe necazuri, cu bucuria care vine de la Duhul Sfânt*" (1Tes 1.6). Când lui Pavel şi lui Sila li s-a aplicat unul dintre cele mai aspre tratamente în închisoarea din Filipi, ei „se rugau şi cântau cântări de laudă lui Dumnezeu" (F.A. 16.25). Nu trebuie să ne mire atunci faptul că Pavel, din închisoarea din Roma, a putut scrie mai târziu bisericii din Filipi: „*Şi chiar dacă ar trebui să fiu turnat ca o jertfă de băutură peste jertfa şi slujba credinţei voastre, eu mă bucur şi mă bucur cu voi toţi. Tot aşa şi voi bucuraţi-vă, şi bucuraţi-vă împreună cu mine*" (Filip 2.17, 18). În aceeaşi epistolă, cu toate că trăia în perspectiva martirajului, exuberanţa lui Pavel pare să nu cunoască limite: „*Bucuraţi-vă întotdeauna în Domnul! Iarăşi zic, Bucuraţi-vă!*" (4.4).

56 Charles W. Carter, *op. cit.*, p. 295.

Pacea (εἰρήνη). Înainte de a pleca din mijlocul lor, Isus i-a asigurat pe ucenicii Săi: „*Vă las pacea, vă dau pacea Mea. Nu v-o dau cum o dă lumea*" (Ioan 14.27). Ca Domn al Păcii, Hristos a avut autoritatea să transmită această virtute discipolilor Săi. Duhul este cel care îl ajută pe credincios să cultive această virtute a păcii. Ca şi virtutea bucuriei, pacea nu poate fi influenţată de circumstanţele în mijlocul cărora ne desfăşurăm activitatea sau de perspectiva sumbră a cursului evenimentelor, fiindcă este pacea lui Dumnezeu dăruită prin Duhul Sfânt. Prezenţa Duhului în credincios asigură prezenţa acestei virtuţi. Absenţa Duhului îl privează în mod automat pe cel ce se consideră credincios de pace, întrucât sursa ei nu mai este o realitate în viaţa acelui om. De aceea s-a rugat psalmistul: „*Nu lua de la mine Duhul Tău cel Sfânt*" (Ps 51.11). Pentru Adam Clarke, pacea este „calmul, liniştea şi ordinea care au loc în sufletul omului mântuit ..."[57]

Îndelunga răbdare (μακροθυμία). Iată cum defineşte Clarke această virtute creştină: „ ... a îndura imperfecţiunile şi provocările altora, conştienţi de faptul că Dumnezeu le-a îndurat pe ale noastre şi că, dacă nu ar fi făcut-o, am fi pierit în scurt timp; înseamnă, de asemenea, a suporta toate necazurile şi dificultăţile vieţii, fără să murmurăm sau să ne răzvrătim; înseamnă a ne supune cu obedienţă fiecărui act mai puţin obişnuit al providenţei lui Dumnezeu, beneficiind astfel de pe urma fiecărei ocazii."[58] În esenţă, îndelunga răbdare este virtutea prin care credinciosul este abilitat să accepte şi să suporte orice încercare, orice nedreptate ce i se face, orice supărare provocată de semeni etc, fără a produce în el vreo mutaţie cu privire la atitudinea lui faţă de semeni şi faţă de Dumnezeu. Duhul Sfânt îl ajută pe credincios să dezvolte o astfel de virtute care, în esenţa ei, este din Dumnezeu.

Bunătatea (χρηστός). A avea bunătate înseamnă a avea o atitudine deschisă, pozitivă faţă de semeni. Teologul metodist Henry Drummond a afirmat: „Bunătatea este dragostea în acţiune... Cel mai mare lucru pe care-l poate face cineva pentru Tatăl său Ceresc este să fie bun cu ceilalţi copii ai Lui."[59] Bunătatea este atributul lui Dumnezeu prin care El, atunci când eram răzvrătiţi, ne-a adus la starea de pocăinţă. Este virtutea prin care posesorul ei nu ţine cont de răutatea

57 A. Clarke, *op. cit.*, p. 1166.

58 *Ibidem.*

59 H. Drummond, *Wesleyan Bible Commentary*, editat de Charles W. Carter, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, p. 211.

celor din jur, ci îi tratează cu amabilitate pe toți.

Facerea de bine (ἀγαθωσύνη). Această fațetă a roadei Duhului presupune acțiune din partea credinciosului, așa cum rezultă și din utilizarea verbului a „face" în denumirea ei. Acțiunea acestei virtuți este îndreptată întotdeauna spre ajutorarea semenilor. Dacă „a face bine" include și separarea credinciosului de ceea ce este rău, „facerea de bine" este acțiunea dragostei îndreptată spre semeni. Apostolul Petru a văzut această calitate manifestându-se în Isus Hristos: „*Dumnezeu a uns cu Duhul Sfânt și cu putere pe Isus din Nazaret care umbla din loc în loc,* **făcea bine** *și vindeca pe toți cei ce erau apăsați de diavolul; căci Dumnezeu era cu El*" (F.A. 10.38, sublinierea ne aparține). Luca spune că *bunătatea* lui Barnaba a avut ca rezultat convertirea multora la credință: „*Căci Barnaba era un om de bine, plin de Duhul Sfânt și de credință. Și destul de mult norod s-a adaos la Domnul*" (F.A. 11.24). Așadar, facerea de bine include și eforturile pe care le facem pentru a-i aduce la credință pe cei fără Dumnezeu.

Credincioșia (πίστις). Cuvântul grecesc înseamnă atât *credință* cât și *credincioșie*. Alte sinonime ale termenului sunt: *loialitate, fidelitate, încredere, convingere*. Credința este harul prin care primim pe Hristos și ne sprijinim pe El. Credincioșia este aspectul de durată al credinței, prin care continuăm să trăim în Hristos. Credincioșia poate, însă, defini și relația dintre oameni. Credincioșia este o virtute creștină, întrucât L-a caracterizat pe Hristos, așa cum arată autorul Epistolei către evrei: „*De aceea, frați sfinți, care aveți parte de chemarea cerească, ațintiți-vă privirile la Apostolul și Marele Preot al mărturisirii noastre, adică Isus, care a fost credincios Celui care L-a rânduit, cu și Moise a fost credincios în toată casa lui Dumnezeu*" (Evr 3.1-2). Credincioșia în raporturile credinciosului cu Mântuitorul poate fi definită ca obligația morală pe care o are acesta de a se încrede în El și de a rămâne în El, în pofida presiunilor la care este supus și prin care se caută separarea lui de Hristos (Rom 1.8). Iosif este un excelent exemplu biblic al credincioșiei față de Dumnezeu. În Evrei capitolul 11 găsim o listă a oamenilor lui Dumnezeu din vechime care i-au rămas credincioși cu prețul vieții lor.

Blândețea (πραΰτης). Termenul are sensul atât de blândețe cât și de umilință. Scriind corintenilor, apostolul Pavel îi îndeamnă: „*vă rog,* **prin blândețea** *și bunătatea lui Hristos ...*" (2Cor 10.1). A fi blând nu înseamnă a fi slab. Dimpotrivă, cel care este blând în orice situație dă

dovadă de tărie, de stăpânire de sine, virtute pe care omul nu o poate cultiva decât cu ajutorul Duhului. De asemenea, blândețea nu trebuie să-l determine pe un slujitor creștin să evite mustrarea și disciplinarea membrilor bisericii (2Cor 10.1). Creștinul care posedă darul Duhului Sfânt nu poate fi necivilizat, dur, nemanierat față de semenii săi. Blândețea este o atitudine care L-a caracterizat pe Isus Hristos: „*Învățați de la Mine, a spus El, căci sunt* **blând și smerit** *cu inima.*" Aceeași atitudine trebuie să-l caracterizeze și pe creștin atunci când vede pe un frate greșind (Gal 6.1) sau cînd trebuie să mustre pe cei care greșesc (2Tim 2.25). A fi blând înseamnă a avea o atitudine moderată și a-ți subordona atitudinea lui Dumnezeu.

Înfrânarea poftelor (ἐγκράτεια). Virtutea aceasta mai este cunoscută sub denumirea de autocontrol. Având în vedere faptul că omul este căzut în păcat și dedat la orice lucru rău, fără puterea Duhului Sfânt care locuiește în credincios, această virtute nu poate exista. Înțeleptul Solomon a făcut următoarea afirmație: „*Cel încet la mânie prețuiește mai mult decât un viteaz și cine este stăpân pe sine prețuiește mai mult decât cine cucerește cetăți*" (Prov 16.32). Nu există putere mai mare în viața unui om decât puterea de a se stăpâni pe sine. Apostolul Pavel a cunoscut importanța acestei virtuți. Descriind felul de luptă al credinciosului, el folosește analogia cu sportivul care, pentru a câștiga o competiție, trebuie să se înfrâneze: „*Toți cei ce se luptă la jocurile de obște, se supun la tot felul de înfrânări. Și ei fac lucrul acesta ca să capete o cunună care se poate vești; noi să facem lucrul acesta pentru o cunună care nu se poate vești*" (1Cor 9.25). Stăpânirea de sine în viața unui creștin nu este o atitudine *negativă, ascetică* sau *represivă*. Dumnezeu nu cere credinciosului să renunțe la orice bucurie a vieții; doar poftele rele ale firii trebuie supuse și, dacă este posibil, suprimate. În contextul postului și al rugăciunii, este necesar ca credinciosul să se înfrâneze de la anumite necesități fiziologice, dar numai pentru o perioadă scurtă de timp. Prin înfrânarea poftelor cu ajutorul Duhului Sfânt, creștinul își răstignește firea păcătoasă pentru a învia împreună cu Hristos la o viață nouă. Apostolul Pavel exprimă atât de clar acest adevăr atunci când spune: „*Am fost răstignit împreună cu Hristos; și nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine. Și viața pe care o trăiesc acum în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru mine*" (Gal 2.20).

Aşadar, roada Duhului este în viaţa credinciosului un seceriş pe care numai crucea lui Hristos îl face posibil. Isus Hristos a spus ucenicilor lui: *„Dacă aduceţi multă roadă, prin aceasta Tatăl Meu va fi proslăvit; şi voi veţi fi astfel ucenicii Mei"* (Ioan 15.8).

4. Activitatea harismatică a Duhului Sfânt

4.1. Darurile Duhului Sfânt

Duhul Sfânt distribuie daruri spirituale credincioşilor pentru a fi folosite spre zidirea întregii biserici. Apostolul Pavel compară Biserica lui Hristos cu un trup compus din mai multe membre, fiecare având o anumită funcţionalitate în trup. Fiecărui membru al Trupului lui Hristos, deci, i se dă un anumit dar de către Duhul, după rolul pe care îl îndeplineşte în Trup. Aceste daruri nu sunt înzestrări naturale, ci sunt abilităţi date de Duhul Sfânt. Apostolul Pavel enumeră aceste daruri în două pasaje: Romani 12.3-8 şi 1Corinteni 12.1-11. Singurul dar spiritual care apare în ambele pasaje este darul profeţiei, ceea ce sugerează posibilitatea ca cele două liste să nu fie exhaustive. Înainte de a analiza cele două liste şi de a le compara, este important să ne referim pe scurt la terminologia utilizată de apostolul Pavel cu referire la aceste daruri.

4.1.1. Terminologia referitoare la darurile spirituale

Cea mai frecventă sintagmă folosită în limbajul eclesial pentru darurile spirituale este „darurile Duhului Sfânt". Ea nu apare deloc în Noul Testament, dar este dedusă din termenul πνευματικός, folosit de Pavel în 1Corinteni 12.1 şi 14.1. Cuvântul este un adjectiv care înseamnă „spiritual", dar este folosit şi cu valoare substantivală pentru „om spiritual" sau „lucru/aspect spiritual", de unde derivă „dar spiritual". Este posibil ca termenul să nu fie unul paulin, ci un cuvânt al corintenilor pe care l-au folosit ei în scrisoarea prin care cereau apostolului explicaţii cu privire la mai multe aspecte practice ale vieţii de creştin.[60] Se pare că termenul pe care-l preferă Pavel este χαρίσματα, care înseamnă „expresie a harului divin." Prin derivaţie,

60 Pavel introduce mai multe secţiuni ale epistolei prin cuvintele „în ce priveşte", ceea ce denotă că el răspunde unor întrebări ale corintenilor (cf. 7.1, 25; 8.1; 12.1; 16.1).

χαρίσματα se mai traduce uneori prin „dar al harului" sau „înzestrare a harului". Acest termen paulin nu leagă darul direct de Duhul, ci arată mai degrabă felul în care harul lui Dumnezeu este manifestat în viaţa fiecărui credincios în parte (1Cor 7.7) cât şi asupra credincioşilor ca şi colectivitate (Rom 5.16; 6.23). Apostolul face însă în mod explicit legătura dintre χαρίσματα şi Duhul în câteva pasaje, dintre care cel mai cunoscut este capitolul 12 din 1Corinteni: „Sunt felurite χαρίσματα, dar este acelaşi Duh" (12.4) sau „altuia χαρίσματα vindecărilor, prin acelaşi Duh" (12.9).

Putem afirma, aşadar, că sintagma „darurile Duhului Sfânt", folosită în mod curent de credincioşii penticostali, reflectă intenţia apostolului Pavel de a arăta că Duhul Sfânt este sursa tuturor darurilor spirituale. Dacă acest aspect pare a fi bine înţeles de către penticostali, există, totuşi, o problemă legată de înţelegerea acestor daruri, în sensul că penticostalii, atât la nivel popular cât şi în literatura de specialitate, nu subliniază suficient caracterul de ***dar*** al manifestărilor Duhului şi, mai important, nu nuanţează întotdeauna legătura dintre aceste manifestări harismatice şi activitatea harului lui Dumnezeu. Posibil ca aceste scăpări să se datoreze faptului că apostolul însuşi nu face întotdeauna legătura dintre harisme şi Duhul. Dacă în 1Corinteni 12.4-10 această legătură este evidentă, în Romani12.6-8, unde găsim cealaltă listă a harismelor (vezi χαρίσματα în Rom 12.6) ea nu apare deloc. Probabil de aceea Canty afirmă că „deşi toate darurile de la Dumnezeu sunt *daruri ale harului* (χαρίσματα), numai câteva dintre ele se referă la împuterniciri făcute de Duhul."[61] Deşigur, aceste „câteva" daruri sunt cele care compun lista din 1Corinteni 12. Pe de altă parte, uşurinţa cu care Pavel trece de la Duh la har, şi invers, precum şi legătura pe care o face între cele două, aşa cum este cazul sintagmei χάρισμα πνευματικόν, „dar spiritual", din Romani 1.11, arată că, pentru apostol, Duhul şi harul nu sunt în competiţie sau în conflict. Dimpotrivă, în concepţia paulină, ceea ce este de la Duhul este prin har şi ceea ce este prin har este de la Duhul. Aşadar, atunci când apostolul Pavel omite să repete de fiecare dată expresia „datorită aceluiaşi Duh" în 1Corinteni 12.8-10 sau să menţioneze Duhul în listele din 1Corinteni 12.27-28 şi Romani 12.6-8, nu înseamnă că el se

61 G. Canty, *The Practice of Pentecost*, Basingstoke, Marshall Pickering, 1987, p. 97. La fel, J.R. Williams afirmă că termenul πνευματικά din 1Cor 12.1 se referă la „acele expresii harismatice care sunt pnevmatice, adică de la Duhul" – *Renewal Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1990, vol. II, p. 325.

referă la daruri care nu sunt de la Duhul sau care sunt într-o mai mică măsură de la Duhul. Totuşi, termenul πνευματικά pe care apostolul Pavel îl foloseşte pentru darurile din 1Corinteni 12 defineşte un grup restrâns de harisme care sunt nu numai *spirituale*, adică de la Duhul, ci şi *supranaturale*.

În Epistola către Evrei 2.4 găsim un vocabular similar cu cel din 1Corinteni 12.11 în sensul că textul menţionează daruri spirituale pe care Duhul le dă fiecăruia după cum voieşte. Prin menţionarea acestor daruri împreună cu „semne, puteri şi felurite minuni", textul din Evrei confirmă existenţa unui grup de daruri spirituale care sunt supranaturale. Din caracterul supranatural al acestor daruri decurg două implicaţii. În primul rând, nimeni nu poate pune limite activităţii lui Dumnezeu prin aceste daruri. Aşa cum a promis Isus ucenicilor Săi, prin aceştia Dumnezeu poate face semne şi minuni chiar mai mari decât cele săvârşite de Isus (Ioan 14.12). În al doilea rând, întrucât Duhul Sfânt este atât sursa acestor daruri supranaturale cât şi puterea prin care ele se manifestă, înzestrările naturale ale persoanei prin care se manifestă darurile nu mai contează. Duhul este cel care împarte aceste daruri, după cum voieşte (1Cor 12.11; Evr 2.4).

Un alt aspect care necesită a fi discutat este acela al relaţiei dintre darurile Duhului Sfânt şi înzestrările naturale ale credincioşilor. Datorită caracterului supranatural al darurilor enumerate de apostolul Pavel în lista din 1Corinteni 12.8-10, cât şi a experienţelor personale pe care le-au avut unii credincioşi ca beneficiari ai darurilor sau ca persoane prin care aceste daruri s-au manifestat, mulţi penticostali consideră că înzestrările naturale şi darurile Duhului Sfânt se exclud reciproc. Cu alte cuvinte, Dumnezeu nu se foloseşte niciodată de înzestrările naturale ale unui credincios augumentându-le printr-un dar spiritual.

Nu toţi penticostalii însă sunt de acord cu acest punct de vedere radical. De exemplu, pionierul penticostal britanic Donald Gee afirmă că „pentru a fi folosite spre slava lui Dumnezeu, darurile spirituale cer un înalt nivel de sfinţenie [din partea celor prin care acestea operează, n.n.], cu consecinţa că înzestrările naturale consacrate [adică, puse în slujba lui Dumnezeu, n.n.] pot fi încununate prin adăugarea unor daruri supranaturale."[62] Aşa cum se poate deduce din lista darurilor din

62 Donald Gee, *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today*, Springfield, Gospel Publishing House, 1963, p. 10. Relaţia dintre darurile spirituale şi înzestrările naturale nu a fost o preocupare majoră a teologilor penticostali. Subiectul a fost însă

Romani 12, există posibilitatea unei întrepătrunderi între înzestrările naturale ale unui credincios şi „darurile harului" (χαρίσματα) pe care acesta le are. Trebuie reţinut, însă, faptul că harismele Duhului care se suprapun peste o înzestrare naturală nuanţează, sau amplifică, acea înzestrare a credinciosului, cu efectul că diferenţa dintre cele două devine evidentă. O ultimă remarcă legată de harismele care ţin de tărâmul natural al activităţii Duhului este că un astfel de „dar al harului" (χαρίσματα) nu este inferior unui dar pe care îl definim prin termenul πνευματικόν. Manifestarea este, într-adevăr, mai puţin spectaculoasă în cazul acestor harisme naturale dar, aşa cum am arătat deja, atât χαρίσματα cât şi πνευματικά îşi au sursa în Duhul.

Darurile spirituale mai sunt numite de apostolul Pavel şi „manifestări" (1Cor 12.7). Cuvântul grecesc folosit este φανέρωσις care înseamnă „manifestare", „afişare", „scoatere la lumină". Întocmai după cum lumina unui bec este o dovadă exterioară a existenţei unui curent electric invizibil, tot aşa şi darurile spirituale sunt dovezi ale activităţii Duhului Sfânt în Biserică. Cu toate că termenul acesta nu este unul preferat de penticostali, trebuie să recunoaştem că exprimă cel mai clar felul în care apostolul a conceput aceste daruri. Ceea ce noi preferăm astăzi să numim „daruri", au fost în gândirea paulină „manifestări" sau „expresii" ale Duhului (φανέρωσις τοῦ πνεύματος). Având în vedere faptul că termenul πνευματικά şi χαρίσματα nu fac nici măcar o aluzie la ideea de „dar", ci se referă la „lucruri spirituale" sau la „expresii" ale prezenţei Duhului, cuvintele „expresie" sau „manifestare" ar trebui să fie preferate de către penticostali. Termenul „dar" derivă, desigur, din precizarea apostolului Pavel că Duhul este Cel care „împarte" (διαιρέω, *a împărţi, a distribui, a da cu porţia*) aceste manifestări ale Sale, după cum voieşte (1Cor 12.11). El atrage atenţia asupra sursei acestor manifestări şi asupra faptului că cel prin care operează Duhul nu are nici un merit personal. Pe de altă parte, **cuvântul „dar" care este atât de preferat de credincioşii penticostali, este o capcană** în sensul că transmite ideea unei *înzestrări permanente* a unor credincioşi cu anumite capacităţi pe care aceştia ajung să le posede ca un bun al lor şi care operează, nu după cum Duhul voieşte, ci după cum ei doresc. Nu de puţine ori se face referire la credincioşi „cu daruri" la care apelează cei

tratat mai pe larg de către câţiva teologi harismatici printre care A. Bittlinger, în „The Charismatic Worship Service in the New Testament and Today", *Studia Liturgica* 9, 1973, pp. 215-229.

fără daruri ori de câte ori au nevoie. Ideea de posedare a unui „dar spiritual" de către un credincios îi este străină apostolului Pavel. Credincioşii nu posedă Duhul, ci sunt posedaţi de Duhul. În mod similar, credincioşii în viaţa cărora Duhul lucrează prin πνευματικά sau χαρίσματα sau φανέρωσις nu posedă aceste „daruri", ci sunt folosiţi de Dumnezeu ca instrumente ale harului, prin care Duhul se manifestă, după cum voieşte. Nici acel credincios prin care se manifestă cu regularitate acelaşi dar spiritual nu are dreptul să pretindă că posedă darul respectiv.

În 1Corinteni 12.4-6, apostolul Pavel foloseşte alte două cuvinte, alături de χαρίσματα, pentru a desemna darurile spirituale, şi anume διακονία şi ἐνέργημα. Primul termen, διακονία, înseamnă „slujbă", „serviciu", „contribuţie". Cel de-al doilea termen, ἐνέργημα, înseamnă „lucrare" sau „activitate", dar aici se traduce prin „expresie a activităţii [lui Dumnezeu]." În versetele 4-6, apostolul Pavel se referă la trei activităţi individuale ale celor trei Persoane ale Dumnezeirii. În acelaşi timp, însă, apostolul prezintă din trei unghiuri diferite ceea ce în versetul 7 el numeşte „manifestări ale Duhului" (φανέρωσις τοῦ πνεύματος).[63] Două argumente pot fi aduse în sprijinul acestei afirmaţii. În primul rând, cuvintele „daruri" şi „lucrări" apar din nou împreună în legătură cu darul de tămăduire şi darul de a face minuni (v. 9, 10). În al doilea rând, atât „Dumnezeu", cât şi „unul şi acelaşi Duh" formează subiectul comun al verbului „lucrează" (v. 6, 11).[64] Apoi, cuvântul χαρίσματα are un sens prea restrâns pentru a include toate aspectele menţionate de apostol pentru a-şi construi argumentul pentru „unitate în diversitate" (12.1-31). De exemplu, apostolii şi prorocii din versetul 28 pot fi incluşi la „slujbe", dar celelalte daruri menţionate în acelaşi verset sunt harisme.[65]

În concluzie, în secţiunea aceasta am analizat mai mulţi termeni prin care apostolul Pavel descrie darurile Duhului Sfânt. Uşurinţa cu

63 Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody MA, Hendrickson Publishers, 1994, p. 161.

64 În versiunea Cornilescu avem „lucrează" în v. 6 şi „face" în v. 11, dar în textul grecesc apare verbul ἐνεργέω, *a lucra*, în ambele versete.

65 Bittlinger, de exemplu, consideră că termenul χάρισμα reflectă sursa darurilor (adică „harul divin", χάρις), διακονίαι reflectă modul în care aceste daruri sunt puse în practică, iar ἐνεργήματα descrie efectele concrete ale acestor daruri – A. Bittlinger, *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Corinthians 12-14*, Grand Rapids, Eerdmans, 1967, pp. 20-21.

care trece de la un termen la altul ca să descrie expresiile activităţii Duhului în Biserică ne spune că pentru apostolul Pavel nici unul din aceşti termeni nu a avut valoarea unui termen tehnic. În stilul său caracteristic, apostolul descrie acelaşi concept privindu-l din multiple unghiuri, cu scopul de a sublinia mai multe aspecte legate de el.

4.1.2. 1Corinteni 12.1-11

În pasajul acesta, Pavel explică natura şi scopul darurilor spirituale şi oferă o listă a acestora. Este posibil ca apostolul să fi răspuns în acest pasaj unor întrebări pe care i le-au pus corintenii într-o epistolă anterioară (5.9, 11), deşi nu putem preciza de ce aveau nevoie de aceste clarificări. Apostolul le explică credincioşilor din Corint faptul că sunt felurite *daruri spirituale* (χαρίσματα), dar toate sunt de la acelaşi Duh, sunt felurite *slujbe*, dar toate de la acelaşi Domn, felurite *lucrări*, dar toate de la acelaşi Dumnezeu (v. 4-6). Scopul lui Pavel în aceste versete este să sublinieze unitatea care există între feluritele activităţi spirituale din Trupul lui Hristos. Diversitatea darurilor spirituale, care sunt expresii ale activităţii Duhului în Biserică, nu trebuie să distragă atenţia Bisericii de la sursa comună a acestor daruri care este Duhul Sfânt.

După ce precizează faptul că manifestarea Duhului prin fiecare membru al Bisericii este în beneficiul întregii Biserici (v. 7), apostolul arată concret modul în care manifestarea Duhului este diversificată, oferind o listă cu nouă daruri spirituale (12.8-10), fără însă a le defini şi fără a preciza dacă lista este completă sau nu. În cazul unor daruri, natura acestora reiese cu claritate din denumirea darului respectiv, dar în cazul altora este mai greu să ne dăm seama la ce anume se referă darul. Înainte de a prezenta fiecare dar spiritual în parte, vom face câteva observaţii generale:

a) *Darurile nu sunt enumerate în ordinea importanţei.* Dacă ar fi aşa, ar însemna ca darul „cuvântului despre înţelepciune" să fie cel mai important, iar darul tălmăcirii limbilor să fie cel mai puţin important. Faptul că apostolul nu prezintă cele nouă daruri în ordinea importanţei este confirmat de recomandarea lui din 14.1: „Umblaţi după darurile duhovniceşti, dar mai ales să prorociţi". În lista darurilor din 12.8-10, prorocia este pe locul al şaselea! Înseamnă, aşadar, că vorbirea în limbi şi tălmăcirea limbilor nu sunt cele mai neînsemnate daruri spirituale.

b) *Toate cele nouă daruri sunt supranaturale în egală măsură.* De exemplu, darul înţelepciunii este o manifestare tot atât de

supranaturală ca darul de a face minuni, ca darul vorbirii în limbi sau cel al deosebirii duhurilor. Este greşit a confunda supranaturalul cu senzaţionalul aşa cum se întâmplă atunci când un miracol este considerat, în plan supranatural, deasupra profeţiei. Toate darurile spirituale desemnate prin termenul πνευματικά sunt supranaturale. Ele nu sunt o nuanţare sau amplificare a unei înzestrări naturale, ca în cazul unor harisme. De exemplu, darul „cuvântului despre înţelepciune", aşa cum apare în textul grecesc, nu este o formă mai nuanţată a înţelepciunii omeneşti. Toate aceste nouă daruri sunt mai degrabă înzestrări divine care transcend umanul, chiar dacă operează prin agenţi umani.

c) *Duhul Sfânt operează prin darurile Sale chiar dacă cel care le posedă nu înţelege modul lor de operare.* Este posibil ca un dar să se manifeste printr-un credincios, fără ca acesta să poată identifica precis darul. Apoi, este posibil să mai existe şi alte daruri spirituale (πνευματικά) pe lângă cele nouă,[66] daruri care nu sunt încă desemnate printr-un nume consacrat. Important este nu să fim în stare să identificăm aceste daruri sau să le cunoaştem modul de operare, ci să fim deschişi aşa încât activitatea harică a Duhului Sfânt în viaţa noastră să nu fie împiedicată.

Este important să precizăm că apostolul foloseşte în textul de faţă două cuvinte cu referire la aceste daruri: πνευματικά, adică „daruri ale Duhului" sau „daruri spirituale" (12.1) şi χαρίσματα, adică „daruri ale harului" (12.4). Penticostalii se folosesc de regulă de primul termen pentru a se referi la darurile Duhului Sfânt. Faptul că apostolul trece de la πνευματικά, un termen cu o mai pronunţată conotaţie „de putere", la χαρίσματα, un termen cu accente pnevmatice mai reduse, are un efect nesemnificativ pentru penticostali.

66 Mulţi penticostali consideră că nu mai există şi alte daruri ale Duhului, decât cele nouă enumerate de apostolul Pavel. T.N. Turnbull afirmă că „atunci când Duhul Sfânt S-a pogorât în Ziua Cincizecimii, a adus cu El nouă daruri care sunt enumerate în 1Corinteni 12" – T.N. Turnbull, *What God Hath Wrought*, Londra, Puritan Press, 1959, p. 107. Mărturisirile de credinţă ale unor grupări penticostale recunosc doar nouă daruri ale Duhului. Un exemplu ni-l oferă Bisericile Penticostale Elim din Marea Britanie care doar în 1994 şi-au modificat mărturisirea de credinţă recunoscând, astfel, posibilitatea ca numărul de daruri să fie mai mare de nouă. În opinia noastră, este posibil ca, din multele daruri ale Duhului Sfânt, apostolul Pavel să fi ales doar nouă pe care le-a considerat relevante pentru biserica din Corint, pentru a le folosi ca argument împotriva tendinţei corintenilor de a uniformiza activitatea membrilor bisericii (cf. 1Cor 12.14-26).

Literatura penticostală tinde să includă toate darurile într-o singură categorie cunoscută ca „darurile Duhului Sfânt", fără a face o diferenţiere între darurile supranaturale şi darurile a căror manifestare este mai puţin spectaculoasă.

Cele nouă daruri ale Duhului Sfânt prezentate de apostolul Pavel în acest text sunt de regulă clasificate în trei grupuri de câte trei daruri, după cum urmează:

I) Daruri de descoperire: (1) Cuvântul despre înţelepciune, (2) cuvântul cunoştinţei şi (3) darul deosebirii duhurilor.

II) Daruri de putere: (1) Darul credinţei, (2) darul tămăduirilor şi (3) darul minunilor.

III) Daruri de inspiraţie: (1) Darul proorociei, (2) darul vorbirii în alte limbii şi (3) darul tălmăcirii limbilor.

4.1.2.1. Daruri de descoperire

(a) **Un mesaj al înţelepciunii** – λόγος σοφία.

Este darul care în Vechiul Testament era asociat cu conducerea poporului Israel. Este darul pe care îl poseda Moise, care i-a fost transmis lui Iosua şi pe care l-a cerut Solomon. Este acel „duh de înţelepciune" care i-a fost dat lui Iosua prin punerea mâinilor, atunci când a fost investit ca succesor al lui Moise (Deut. 34.9).

Faptul că apostolul Pavel începe cu acest dar este semnificativ. Chiar de la începutul epistolei sale către corinteni, Pavel le aduce aminte acestor creştini că el nu a venit la ei cu „înţelepciunea vorbirii" (1.17) sau „cu o vorbire sau înţelepciune strălucită" (2.1, 5). Apostolul începe acum lista darurilor spirituale cu „înţelepciunea", un termen favorit al corintenilor care, în numele înţelepciunii, au fost gata să-l respingă pe Pavel şi Evanghelia propovăduită de el. Ceea ce face apostolul aici este o redefinire a termenului în lumina activităţii Duhului, aşa încât să dea acestui concept un conţinut diferit de cel pe care-l avea în ochii corintenilor.[67] Dacă în capitolul 2, „mesajul înţelepciunii" era o recunoaştere a faptului că propovăduirea lui Hristos cel crucificat este adevărata înţelepciune a lui Dumnezeu, aici el se referă la *o înţelegere specială a lucrurilor adânci şi tainice ale lui Dumnezeu.*

(b) **Un cuvânt al cunoştinţei**, un mesaj plin de cunoştinţă – λόγος γνώσεως.

Pavel se adresează corintenilor ca unor oameni care erau pasionaţi

67 G.D. Fee, *God's Empowering Presence*, p. 166.

de cunoaştere, ca de altfel şi de înţelepciune (filosofia vs. cuvântul plin de înţelepciune). Darul nu are nimic de a face cu cunoşterea omenească şi nu este rezultatul studiului, fie el studiu teologic sau studiu biblic; altfel, nu ar mai fi un dar al Duhului.

Înţelegerea acestui "dar" ca o manifestare a Duhului nu este o chestiune tocmai simplă, întrucât „cunoştinţa" sau „cunoaşterea" mai apare în alte două texte în epistolă şi nici acestea nu sunt lipsite de ambiguitate (13.2; 14.6). Unii consideră că darul se referă la capacitatea supranaturală de a cunoaşte lucruri, fapte, stări, care nu pot fi cunoscute pe altă cale, în genul cunoaşterii profetice din Vechiul Testament. Un exemplu din Noul Testament ar putea fi cunoaştere de către Petru a vicleniei lui Anania şi Safira (F.A. 5.1-11). În acest caz, darul poate fi numit „dar de descoperire." Alţii cred că este vorba despre darul de a desluşi Scripturile, de a da „o învăţătură inspirată".[68] Această interpretare pare să se aplice mai bine, însă, darului înţelepciunii, cu ajutorul căruia credinciosul pătrunde tainele lui Dumnezeu şi acţionează inspirat de Dumnezeu.

Darul „cuvântului cunoştinţei" sau „darul cunoştinţei" se referă, prin urmare, la o rostire inspirată de Duhul, prin care se descoperă ceva.[69] Acest fapt pare să fie confirmat de locul pe care-l ocupă darul în 14.6, între „descoperire" şi „profeţie", cât şi de faptul că, împreună cu profeţia şi vorbirea în limbi, darul „cunoştinţei" va avea un sfârşit la *eshaton*, la încheierea perioadei Bisericii (13.8-10). Ceea ce este dificil cu privire la acest dar este să înţelegem felul în care conţinutul rostirii face ca darul să se distingă de darul „înţelepciunii" sau de „profeţie".

(c) Darul "**deosebirii duhurilor**" – διακρίσεις πνευμάτων.

Darul deosebirii duhurilor este o pătrundere în lucrurile divine, o *cunoaştere* care vine de la Dumnezeu. Putem cunoaşte natura duhurilor şi prin criterii pe care le gasim in Scripturi: roadele omului, dacă primeşte sau nu slava de la oameni, dacă spune ceva contrar cu Scriptura, dacă încearcă să manipuleze oamenii etc. În 1 Ioan 4.1, apostolul îndeamnă biserica să cerceteze duhurile dacă sunt de la Dumnezeu: *„Preaiubiţilor, să nu daţi crezare oricărui duh, ci să cercetaţi duhurile dacă sunt de la Dumnezeu; căci în lume au ieşit mulţi proroci mincinoşi."* Este evident că acest gen de cunoştere a

68 A. Bittlinger, *Gifts and Graces*, p. 30.

69 G.D. Fee, *God's Empowering Presence*, p. 167; J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, Londra, SCM Press, 1975, p. 218.

duhurilor *nu este darul deosebirii duhurilor*, ci o cunoaştere bazată pe criteriile amintite mai sus. O recomandare similară o găsim în 1Corinteni 14.29, unde apostolul Pavel afirmă: *„Cât despre proroci, să vorbească doi sau trei, ceilalţi să judece"*. Verbul folosit aici pentru „a judeca" (διακρίνω) este din aceeaşi familie de cuvinte cu substantivul pentru „deosebirea" duhurilor din 12.10 şi înseamnă *„a discerne"*. În acest verset, însă, nu se pune problema deosebirii duhului prin care vine prorocia, ci referirea se face mai degrabă la analizarea conţinutului prorociei, aşa încât să existe siguranţa că aceasta este în deplin acord cu Duhul lui Dumnezeu care locuieşte în fiecare credincios.[70]

Se pune întrebarea dacă toată biserica trebuie să aibă darul de deosebire a duhurilor? După cele afirmate de apostolul Pavel în 12.10, Duhul Sfânt este Cel care alege cui să îi dea darul. În 1Corinteni 14.29, nu este clar dacă "cei care judecă" sunt doar prorocii care tac sau toată adunarea (vezi versetul 24). Oricum, ceea ce trebuie judecat aici este conţinutul prorociei, nu sursa ei. Pe de altă parte, cercetarea duhurilor în 1 Ioan 4.1 este responsabilitatea întregii adunări. Aici nu se mai pune problema de a analiza conţinutul mesajului profetic şi de a analiza dacă acesta este compatibil cu învăţătura creştină. "Cercetarea duhurilor" înseamnă a cerceta dacă "prorocul" nu vorbeşte cumva printr-un duh străin.[71] Orice credincios care are Duhul lui Dumnezeu trebuie să simtă dacă un proroc vorbeşte de la Dumnezeu, de la sine, sau inspirat de vreu duh rău. Aşadar, în sensul acesta, nu este scuzabilă atitudinea unora care spun: "Eu nu judec, fiindcă nu vreau să păcătuiesc împotriva Duhului Sfânt."

Realitatea este că şi credincioşii pot fi înşelaţi. Apostolul îi atrage atenţia lui Timotei: *„Dar Duhul spune lămurit că, în vremile din urmă, unii se vor lepăda de credinţă, ca să se alipească de duhuri înşelătoare şi de învăţăturile dracilor"* (1Tim 4.1). Şi apostolul Petru semnalează acelaşi pericol: *„În norod s-au ridicat şi proroci mincinoşi, cum şi între voi vor fi învăţători mincinoşi care vor strecura pe furiş erezii nimicitoare, se vor lepăda de Stăpânul care i-a răscumpărat şi vor*

70 G.D. Fee, *op. cit.*, p. 252.

71 Punctul nostru de vedere diferă de cel al lui Gordon Fee care consideră că, datorită flexibilităţii cu care apostolul Pavel utilizează cuvântul „duh/Duh" (vezi 1Cor 14.12, 14, 32), trebuie să înţelegem darul deosebirii duhurilor nu în sensul de a cerceta sursa duhurilor, ca în 1 Ioan 4.1, ci în sensul unei analize a conţinutului mesajului profetic, ca în 1Cor 14.29 – G.D. Fee, *op. cit.*, p. 172.

face să cadă asupra lor o pierzare năpraznică" (2Pet 2.1). Acțiunea "prorocilor mincinoși" este foarte subtilă. Faptul că "duhul profeției", chiar de la Dumnezeu fiind, cooperează cu omul, în sensul că mesajul este filtrat prin personalitatea celui care are darul, îi creează credinciosului obligația de a cerceta cât din mesajul respectiv este de la Dumnezeu și cât este de la om. Deosebirea duhurilor nu înseamnă neapărat vânătoare de ipocriți și de profeți mincinoși. Cercetarea duhurilor trebuie făcută de pe o poziție neutră, fiind pregătiți să acceptăm ceea ce ne descoperă Dumnezeu. Atunci, însă, când deosebirea duhurilor se face prin operarea darului spiritual (πνευματικόν), nu va mai exista nici o îndoială cu privire la sursa mesajului în inimile celor care au Duhul.

4.1.2.2. Daruri de putere

(a) **Darul credinței** - πίστις.

Acest dar nu se referă la credința care duce la mântuire, cu toate că este posibil ca și aceasta să fie considerată de apostolul Pavel ca fiind tot o lucrare a Duhului Sfânt (cf. 2Cor 4.13). Credința la care se referă aici apostolul este credința aceea deplină care „mută munții" (1Cor 13.2) sau o credință asemănătoare cu cea a „eroilor credinței" din Evrei 11. Este evident că Pavel are în vedere aici un dar supranatural care operează prin anumiți credincioși și care este pus în evidență prin manifestări supranaturale ca vindecări, semne și minuni. Darul nu se referă, însă, la efectele lui, ci la convingerea supranaturală a credinciosului că Dumnezeu va lucra, în pofida tuturor circumstanțelor nefavorabile.[72] Totuși, nu este ușor să diferențiem între darul credinței și efectele lui, efecte care sunt substanța următoarelor două daruri – darul tămăduirilor și darul minunilor. Există un sens în care aceste două daruri conlucrează cu darul credinței. De exemplu, credința care „mută munții" poate fi identificată în mod legitim ca „darul minunilor".

(b) **Darurile de tămăduire** - χαρίσματα ἰαμάτων.

Fenomenul vindecărilor a fost bine cunoscut în Biserica Primară fiind considerat ca o împlinire a profețiilor veterotestamentare în conformitate cu care, în epoca mesianică, Dumnezeu va vindeca pe

[72] G.D. Fee, *op. cit.*, p. 168. Atât Donald Gee, *Spiritual Gifts*, p. 36 cât și A. Bittlinger, *Gifts and Graces*, pp. 32-33 oferă ca exemplu veterotestamentar al manifestării darului de credință cazul lui Ilie în episodul de la Muntele Carmel (1Re 18).

poporul Său nu numai din punct de vedere spiritual, ci și trupește. De exemplu, profeția lui Isaia, „prin rănile Lui suntem tămăduiți" (53.4), a fost interpretată de Matei în sensul vindecării trupești (8.17). Activitatea taumaturgică a lui Isus și a apostolilor a fost întotdeauna asociată cu activitatea Duhului Sfânt. În Faptele Apostolilor, Luca precizează că puterea cu care Isus a vindecat pe bolnavi și a scos demonii s-a datorat ungerii Duhului Sfânt care L-a însoțit (10.38). Apostolul Pavel însuși a fost folosit de Dumnezeu ca instrument prin care să opereze acest dar. Probabil că la darul tămăduirilor se referă Pavel atunci când vorbește despre „semnele unui apostol" care s-au manifestat prin „semne, puteri și minuni" făcute în mijlocul bisericii din Corint (2Cor 12.12) și în alte părți (cf. Rom 15.19).

Este de remarcat faptul că apostolul Pavel folosește aici un plural – „darurile tămăduirilor" (χαρίσματα ἰαμάτων), expresie care se repetă de două ori în același capitol (v. 28, 30). Așa cum arată Fee, utilizarea de către Pavel a pluralului „darurile tămăduirilor" sau („daruri de tămăduire") clarifică două aspecte: 1) termenul χάρισμα sugerează aici că manifestarea darului îi este dată persoanei pe care o folosește Dumnezeu pentru vindecarea altuia, nu a celui bolnav; și 2) pluralul χαρίσματα sugerează că darul nu are un caracter permanent, în sensul că este dat unui credincios o dată pentru totdeauna, ci că fiecare manifestare a lui este un „dar" separat.[73] În plus, noi considerăm că pluralul mai indică și diversitatea manifestărilor acestui dar, atât în ce privește metodele folosite pentru vindecare cât și efectele lui.

Posibilitatea minunilor și, implicit, a vindecărilor supranaturale este o chestiune discutată în zilele noastre nu numai în afara bisericii de către exponenții „epocii științei", ci și în cadrul bisericii de către teologi și creștini de rând care nu sunt de acord cu ideea de continuitate a activității miraculoase a Duhului pe tot parcursul istoriei Bisericii. Despre această chestiune vom discuta mai detailat într-un excurs despre curentul cunoscut ca ***cessaționism***. Este suficient să precizăm aici că cei care împărtășesc punctul de vedere al cessaționismului înțeleg greșit conceptul neotestamentar de Împărăție a lui Dumnezeu care, conform scrierilor Noului Testament, a fost inaugurată de Hristos în puterea Duhului care Își continuă lucrarea până la încheierea epocii Bisericii. Negarea posibilității minunilor înseamnă, de fapt, negarea

[73] G.D. Fee, *op. cit.*, pp. 168-169.

conceptului neotestamentar cu privire la Duhul Sfânt.[74]

(c) **Darurile minunilor** - ἐνεργήματα δυνάμεων.

Apostolul Pavel listează separat „darurile de vindecare", cu toate că este posibil ca el să le fi inclus în „darurile minunilor" sau „darurile [săvârşirii] minunilor". Acest „dar" sau „manifestare" a Duhului, pare să includă toate celelalte activităţi supranaturale ale Duhului care pot fi descrise ca „manifestări de putere." Aşa cum se observă din sintagma în limba greacă, cuvântul tradus în limba română prin „minuni" este cuvântul obişnuit pentru „putere". În iudaismul contemporan lui Isus, conceptul de „putere" a fost asociat cu activitatea Duhului lui Dumnezeu. Dacă unii autori consideră că termenul „minuni" se referă aici la activitatea de exorcizare,[75] în opinia noastră, termenul include o gamă largă de activităţi supranaturale care pot fi descrise ca miraculoase. În versetele 28-30 unde apostolul repetă lista darurilor, termenul mai apare de două ori la plural (δυνάμεις). Aşa cum reiese şi din Galateni 3.5 („Cel ce vă dă *Duhul* şi face *minuni* printre voi"), miracolele au fost un fenomen obişnuit în bisericile pauline şi au fost asociate de regulă cu activitatea Duhului.

4.1.2.3. Darurile de inspiraţie

(a) **Darul prorociei** - προφητεία

Dintre toate harismele, darul prorociei este menţionat cel mai des în Noul Testament. În scrierile pauline, apare în 1Tes. 5.20; 1 Cor. 11.4-5; 12.10-14.40; Rom. 12.6; Efes. 2.20; 3.5; 4.11; 1Tim. 1.18; 4.14. Probabil că tot la prorocie face apostolul Pavel referire când scrie tesalonicenilor: *„să nu vă lăsaţi clătinaţi aşa de repede în mintea voastră şi să nu vă tulburaţi de vreun duh"* (2Tes 2.2).

Ideea de prorocie este foarte comună în cultura grecească, dar înţelegerea ei de către Pavel este determinată de conceptul iudaic despre prorocie: *Prorocul vorbeşte poporului lui Dumnezeu inspirat de Duhul.* El rosteşte spontan mesaje inteligibile, în prezenta unei adunări a poporului, pentru edificare, incurajare, mustrare şi chiar anunţarea pedepsei. Deseori mesajul profetic al profeţilor veterotestamentari a avut un element de prezicere, dar acesta nu a fost

[74] *Ibid.*, p. 168, n. 321. Pentru o analiză amplă a fenomenului miraculos în creştinism, privit din patru perspective contemporane - vezi Wayne A. Grudem, ed., *Are Miraculous Gifts for Today?*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1996.

[75] J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, în KKNT, 1910, p. 301; J. Héring, *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, trad. în engl. 1962, p. 126.

elementul predominant.[76] Prorocii Vechiului Testament au recurs uneori la gesturi simbolice pe care apoi le interpretau, oferind în felul acesta o reprezentare grafică a mesajului pentru o mai bună înţelegere a lui (de ex., Osea 1.2; 3.1), dar nici acesta nu a fost un element predominant. În ce priveşte starea profetului în momentul în care transmitea profeţia, este necesar să precizăm că „extazul" nu a caracterizat profeţia Vechiului Testament. Chiar dacă găsim uneori situaţii de „extaz" sau „transă" (de ex., Saul în 1Sam 19.19-24), de cele mai multe ori, profeţii au transmis mesajele într-o stare de deplină conştienţă. În ceea ce urmează vom sublinia câteva aspecte ale darului profetic, aşa cum este el înţeles de apostolul Pavel.

1) Din modul în care tratează darul profetic în 1 Corinteni, reiese că apostolul Pavel este familiarizat cu caracteristicile profeţiei veterotestamentare şi a conceptului iudaic despre profeţie. El respinge orice formă de manifestare care include starea de extaz sau transă. Cu toate că spontaneitatea mesajelor este evidenţiată (1Cor. 14.20-32), cei care prorocesc deţin controlul asupra facultăţilor lor mintale (1Cor 14.23-25, 30-32).

2) Dacă în Vechiul Testament prorocia a fost accesibilă unui număr restrâns de persoane alese de Dumnezeu pentru oficiul profetic, în Noul Testament, chiar dacă unii credincioşi sunt numiti proroci, darul este la îndemâna fiecărul credincios, cel puţin ca potenţial (1Cor. 14.24-25 şi 30-31). Accesul tuturor credincioşilor la acest dar a fost prezis prin profeţia lui Ioel („fiii şi fiicele voastre vor prooroci", Ioel 2.28-30) şi a devenit o realitate o dată cu pogorârea Duhului Sfânt în Ziua Cincizecimii (F.A. 2.17-18). Epistolele pauline reflectă larga răspândire a fenomenului profetic (1Tes 5.19-22; 2Tes 2.2; Rom 12.6, etc), iar exersarea acestui dar este nu numai evidenţiată de apostolul Pavel, ci şi recomandată (1Cor 14.1).

3) În gândirea paulină, prorocia nu este nicidecum infailibilă. Ea trebuie evaluată de comunitatea creştină (1 Tes. 5.21-22). Aceasta pare să fie cea dintâi atribuţie a celor care au darul deosebirii duhurilor (1Cor. 12.10), întrucât verbul pentru „a deosebi" apare şi în 1Corinteni 14.29, pentru „a judeca" prorociile („a evalua"). Necesitatea de a „judeca" un mesaj profetic pare să facă trimitere la caracterul spontan al acestuia. În gândirea lui Pavel, o prorocie este un mesaj primit *ad hoc* şi nu poate niciodată să aibă autoritatea unui „text inspirat."[77]

[76] G.D. Fee, *op. cit.*, p. 170.

[77] *Ibidem.*

4) Ca o prorocie să aibă loc este nevoie de două elemente: o ***descoperire*** de la Duhul Sfânt, care este **sursa** prorociei, şi o ***relatare*** publică a acestei revelaţii, care este prorocia însăşi. Fără aceste două elemente nu există prorocie. Descoperirile care nu sunt transmise şi care nu sunt menite pentru a fi transmise nu sunt prorocii.[78]

5) Gordon Fee atrage atenţia asupra faptului că în epistolele pauline nu găsim fenomenul „prorociei personale", când cineva proroceşte despre un altul în chestiuni ce ţin strict de viaţa acestuia. Profeţiile făcute cu privire la alegerea lui Timotei (1Tim 1.18; 4.14) au fost de interes comunitar şi au fost testate şi aprobate de comunitatea creştină prin punerea mâinilor.[79]

În ce priveşte funcţiunea prorociei neotestamentare, aceasta este multiplă. Iată câteva dintre scopurile pe care le poate avea un mesaj profetic: 1) De a indica alegerea pe care o face Dumnezeu unor oameni pentru lucrare (F.A. 13.1-3; Gal. 2.2; 1Tim. 1.18, 4.14); 2) de a aduce aminte comunităţii creştine de cuvintele lui Isus că în zilele din urmă răul va spori (1Tim. 4.1); 3) de a aduce Bisericii încurajare şi zidire bisericii şi mângâiere (1Cor. 14.3); 4) de a aduce învăţătură (1Cor 14.31).

Continuitatea dintre prorocia veterotestamentară şi cea neotestamentară. Wayne Grudem arată că, de mai multe ori în Noul Testamant, apostolii sunt prezentaţi drept continuatori ai oficiului profetic din Vechiul Testament. Ca şi prorocii Vechiului Testament, apostolii sunt cei care primesc Cuvântul de la Dumnezeu. În cazul apostolilor, acesta este Evanghelia. Apoi, ca şi prorocii din vechime, apostolii rostesc şi scriu mesaje primite de la Dumnezeu. Tonul profetic cu care apostolul Petru transmite *ad hoc* atât mesajul Evangheliei (F.A. 2.14-36), cât şi mesaje de mustrare sau judecată (F.A. 5.3-4, 9) este edificator. Prorocii din Noul Testament nu sunt niciodată văzuţi drept continuatori ai tradiţiei profetice veterotestamentare.[80] Prezentăm mai jos câteva versete care pun în lumină continuitatea dintre prorocii Vechiului Testament şi apostolii Domnului:

Evrei 1.1-2a: *„După ce a vorbit în vechime părinţilor noştri prin proroci, în multe rânduri şi în multe chipuri, Dumnezeu, la sfârşitul*

78 W. Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, Westchester, Crossway Books, 1988, pp. 135-140.

79 G.D. Fee, *op. cit.*, pp. 170-171.

80 W. Grudem, *op. cit.*, pp. 25-41.

acestor zile, ne-a vorbit prin Fiul" Său care este numit, nu proroc, ci ***Apostol*** (3:1).

2 Petru 3.2: *„să vă aduceţi aminte de lucrurile vestite mai dinainte de sfinţii proroci şi de porunca Domnului şi Mântuitorului nostru, dată prin apostolii voştri".*

Luca 11.49: *„Le voi trimite proroci şi apostoli, pe unii din ei îi vor ucide iar pe alţii îi vor prigoni".*

Grudem prezintă câteva motive pentru care continuatorii prorocilor veterotestamentari nu se numesc „proroci" ci „apostoli":

1) *Probabil, datorită prezicerii lui Ioel că prorocia va fi pentru tot poporul lui Dumnezeu* (Ioel 2.28-29). Dacă Moise a dorit ca „tot poporul Domnului să fie alcătuit din proroci şi Domnul să-Şi pună Duhul Lui peste ei" (Num 11.29), pentru rabini lucrul acesta urma să devină o realitate în epoca mesianică: „În lumea ce va veni, întregul Israel va fi format din profeţi."[81] Dorinţa lui Moise şi prorocia lui Ioel s-au împlinit în Ziua Cincizecimii, când Duhul Sfânt S-a pogorât peste primii ucenici. Petru a repetat în auzul celor prezenţi cuvintele prorociei lui Ioel: *„feciorii voştri şi fetele voastre vor proroci ... Da, chiar şi peste robii Mei şi peste roabele Mele voi turna în zilele acelea din Duhul Meu şi vor proroci"* (F.A. 2.17-18). Având în vedere caracterul general al activităţii profetice în perioada Bisericii, cuvântul „proroc" ar fi avut un sens prea larg pentru a fi folosit cu referire la un grup restrâns de credincioşi, învestiţi cu o autoritate unică de a continua scrierea cuvintele lui Dumnezeu în ceea ce va deveni Scriptura canonică.

2) *Probabil datorită conotaţiei cuvântului „profet" în greacă.* La vremea scrierii Noului Testament, cuvântul „profet" a ajuns să însemne „unul care are o cunoştere supranaturală" sau "unul care prezice viitorul". Lipsea complet ideea de autoritate divină pe care o găsim în conceptul de prorocie din Noul Testament. Pe lângă faptul că utilizarea cuvântului „apostol" este potrivită pentru cel trimis cu mesajul lui Dumnezeu, ea preîntâmpină înţelegerea greşită a misiunii acestei categorii de lucrători creştini, datorită conotaţiei pe care o avea cuvântul „profet" în literatura laică, în Vechiul Testament şi în literatura prerabinică.

3) *Probabil datorită sensului pe care l-a avut cuvântul "prorocie" în iudaismul secolului I d.Hr.* Cuvântul ebraic este ***nabi*** şi este deseori utilizat pentru o persoană care are o cunoaştere dincolo de percepţia

81 *Midrash Rabbah* la Numeri 15.25.

senzorială. Există mai multe pasaje în *Talmudul Babilonean* în care cuvântul "prorocie" are sensul strict de prezicere, lipsind ideea de autoritate divină.[82] La baza conceptului iudaic de prorocie stă ideea de "transmitere de informație din afară". Deși termenii "proroc" și "prorocie" au un sens mai larg în iudaism decât în concepția grecească, totuși predomină ideea de prezicere și, ca și în conceptul grecesc, lipsește ideea de autoritate divină care însoțește cuvintele omului (chiar dacă prezicerea este înțeleasă a fi rezultatul unei înzestrări divine). Apoi, în iudaismul contemporan apostolilor, prorocia a fost banalizată până acolo încât se spunea că „dacă cineva se scoală devreme și îi vine în minte un verset din Scriptură, aceasta este o mică prorocie,"[83] sau că „forma incompletă a prorociei este visul."[84]

În concluzie, în Noul Testament, titlul care desemna o autoritate similară cu cea a unui profet din Vechiul Testament este cel de "apostol." Cuvântul „apostol" în limba greacă înseamnă „trimis" sau „mesager". Și în Vechiul Testament, trimiterea profetului era actul esențial prin care profetul era desemnat ca „mesager al lui Dumnezeu." Cuvântul grecesc ἀπόστολος oferă legătura necesară dintre mesagerii neotestamentari, apostolii, și profeții veterotestamentari. Aplicat la un număr restrâns de persoane care urmau să transmită mesajul Evangheliei, termenul ἀπόστολος conține și ideea de autoritate divină pe care termenul „profet" o pierduse deja în iudaismul veacului apostolic. Acest nou termen era potrivit întrucât putea fi folosit pentru un grup restrâns de persoane, fără să contravină caracterului general al profeției prezis în Vechiul Testament și contemplat în tradiția rabinică. Apoi, termenul ἀπόστολος era adecvat și pentru faptul că, înainte de perioada Noului Testament, era un cuvânt rar. Apare o singură dată în Septuagintă, o singură dată în scrierile lui Iosif Flavius și ocazional în literatura grecească, cu referire la expedițiile militare sau la corăbiile care erau „trimise" undeva. Termenul nu apare deloc în scrierile lui Filon din Alexandria. Ἀπόστολος, deci, nu era termenul grecesc obișnuit pentru „mesager" înainte de perioada Noului Testament. Conotația nouă pe care a dobândit-o termenul și semnificația lui creștină reiese și din faptul că apostolul Pavel nu apelează niciodată la darul prorociei pentru a-și defini autoritatea, ci întotdeauna la slujba de "apostol" (Rom 1.1; 1Cor

82 Exemple în W. Grudem, *op. cit.*, pag. 36.

83 B. Ber. 55b și 57b.

84 *Midraș Rabba* la Geneza 17.5 și 44.7.

1.1; 2Cor 1.1; Gal 1.1 etc.).

(b) **Darul feluritelor limbi** - γένη γλωσσῶν.

Luând în considerare numărul mare de studii care au fost publicate în ultimile decenii pe tema vorbirii în limbii[85], ajungem la concluzia că

85 Aproape fiecare revistă teologică, indiferent de tradiția creștină care o patronează, are cel puțin un studiu publicat pe această temă. Revistele de factură penticostală sau harismatică publică aproape anual câte un articol pe această temă. Redăm mai jos bibliografia impresionantă pe tema vorbirii în limbi, în ordinea alfabetică a autorilor: **Benny C Aker,** „The Gift of Tongues in 1 Corinthians 14:1-5," *Paraclete* 29 (1995); **D Matthew Allen**, „Excited Utterances: A historical perspective on prophesy [sic], tongues and other manifestations of spiritual ecstasy," 2001, *Fișier internet: http://www.bible.org/docs/theology/pneuma/ecstasy.htm;* **Robert John Banks** și **Geoffrey Narramore Moon**, „Speaking in Tongues: A Survey of New Testament Evidence," *Churchman* 80, 1966, pp. 278-294; **Frank W Beare**, „Speaking With Tongues: A Critical Survey of the New Testament Evidence," *Journal of Biblical Literature* 83, no. 3, 1964, pp. 229-246; **Ernest Best**, „The Interpretation of Tongues," *Scottish Journal of Theology* 28, nr. 1, 1975, pp. 45-62; **David R Bundrick**, „Equal for Edification: A Response to „Biblical Glossolalia - Thesis 7" and Its Critics," *Paraclete 29, 1995;* **B Caldwell**, „A Pastor's Reaction to William MacDonald's „Biblical Glossolalia", *Paraclete* 29 1995; **Mark J Cartledge**, „The Nature and Function of New Testament Glossolalia," *Evangelical Quarterly* 72, nr. 2, 2000, pp. 135-150; *idem*, „Tongues of the Spirit: An empirical-theological study of Charismatic glossolalia", teză de doctorat (PhD), University of Wales, Cardiff, 2000; **R W D Coupe**, „Christian prophecy and Christian glossolalia: Their functions and decline in the first two centuries", teză de masterat, University of Wales, Cardiff, 1983; **Stuart D Currie**, „Speaking in Tongues: Early Evidence Outside the New Testament Bearing on Glossais Lalein'," *Interpretation* 19, nr. 3, 1965; **Murray W Dempster,** „The Church's Moral Witness: A Study of Glossolalia in Luke's Theology of Acts," *Paraclete* 23, 1989, pp. 1-7; **Edward A Engelbrecht**, „To Speak in a Tongue: The Old Testament and Early Rabbinic Background of a Pauline Expression," *Concordia Journal* 22, 1996; **Nils Ivar Johan Engelsen**, „Glossolalia and other forms of inspired speech according to 1 Corinthians 12-14", teză de doctorat (PhD), Yale University, 1970; **Anders Eriksson**, „Women Tongue Speaker, Be Silent: A Reconstruction Through Paul's Rhetoric," *Biblical Interpretation* 6, nr. 1, 1998; **Philip F Esler**, „Glossolalia and the Admission of Gentiles into the Early Christian Community," *Biblical Theology Bulletin* 22, 1992, pp. 136-142; **Janet Meyer Everts**, „Tongues or Languages? Contextual Consistency in the Translation of Acts 2," *Journal of Pentecostal Theology* 4, 1994, pp. 71-80; **Gordon D Fee**, „Toward a Pauline Theology of Glossolalia," *Crux* 31, nr. 1, 1995; *idem,* „Tongues - Least of the Gifts: Some Exegetical Observations on 1 Corinthians 12-14," *Pneuma* 2, nr. 2, 1980, pp. 3-14; **R H Fuller**, „Tongues in the New Testament," *American Church Quarterly* 3, 1963; **Wayne A Grudem**, „1 Corinthians 14:20-25: Prophecy and Tongues As Signs of God's Attitude," *Westminster Theological Journal* 41, nr. 2, 1979; **Roy A Harrisville**, „Speaking in Tongues: A Lexicographical Study," *Catholic Biblical Quarterly* 38, 1976; **Mattie Elizabeth Hart**, „Speaking in tongues and prophecy as

understood by Paul at Corinth, with reference to early Christian usage", teză de doctorat (PhD), Durham University, 1975; **Harold W Hoehner**, „The purpose of tongues in 1 Corinthians 14:20-25," in *Walvoord. A Tribute,* editat de D K Campbell, Chicago, Moody Press, 1982; **L Thomas Holdcroft**, „Tongues and the interpretation of tongues," în *Conference on the Holy Spirit Digest, Vol. 1*, Springfield, Gospel Publishing House, 1983, pp. 251-258; **H Wayne House**, „Tongues and the Mystery Religions of Corinth," *Bibliotheca Sacra* 140, nr. 558, 1983; **Harold Hunter**, „Tongues-Speech: A Patristic Analysis," *Journal of the Evangelical Theological Society* 23, nr. 2, 1980; **C D Isbell**, „Glossolalia and Propheteialia: A Study of 1 Corinthians 14," *Weslyan Theological Journal* 10, 1975; **John F Jansen**, „Speaking in Tongues: As Viewed in First Corinthians and in Acts," *Austin Seminary Bulletin: Faculty Edition* 83, 1967, pp. 45-68; **B C Johanson**, „Tongues,a Sign for Unbelievers?: A Structural and Exegetical Study of 1 Cor 14:20-25," *New Testament Studies* 25, 1979; **S Lewis Johnson**, „A Symposium on the Tongues Movement: The Gift of Tongues and the Book of Acts," *Bibliotheca Sacra* 120, nr. 480, 1963, pp. 310-311; **K Keene**, „A Response to «Biblical Glossolalia - Thesis 7»," *Paraclete* 29, 1995, p.; **David E Lanier**, „With Stammering Lips and Another Tongue: 1 Cor 14:20-22 and Isa 28:11-12," *Criswell Theological Review* 5, 1991, pp. 259-285; **Dale Larder**, „The significance of tongues for unbelievers: An historical, exegetical and linguistic study of 1 Corinthians 14:20-25", teză de masterat, Trinity Evangelical Divinity School, 1984; **Raymond K Levang**, „The Content of an Utterance in Tongues," *Paraclete* 23, 1989, p. 14; **Frank D Macchia**, „Tongues As a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience," *Pneuma* 15, 1993; **William G MacDonald**, „Biblical Glossolalia: Theses One and Two," *Paraclete* 27, nr. 1, 1993; *idem*, „Biblical Glossolalia: Thesis Three," *Paraclete* 27, nr. 2, 1993; *idem*, „Biblical Glossolalia: Thesis Four," *Paraclete* 27, nr. 3, 1993; *idem*, „Biblical Glossolalia: Thesis Five," *Paraclete* 27, nr. 4, 1993; *idem*, „Biblical Glossolalia: Thesis Six," *Paraclete* 28, nr. 1, 1994; *idem*, „Biblical Glossolalia: Thesis Seven," *Paraclete* 28, nr. 2, 1994; *idem*, „Glossolalia in the New Testament," *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 7, nr. 2, 1964; **J W MacGorman**, „Glossolalic Error and Its Correction: 1 Corinthians 12-14," *Review and Expositor* 80, nr. 3, 1983, pp. 389-400; **Watson E Mills**, „Early Ecstatic Utterances and Glossolalia," *Perspectives in Religious Studies* 24, 1977; *ibid*, „Reconstruction and Reappraisal," în *Speaking in Tongues*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, pp. 329-343; **George T. Montague**, *„The Spirit and his gifts: the Biblical background of Spirit-baptism, tongue-speaking, and prophecy"*, New York, Paulist Press, 1974; **Mazie Nakro**, „The relationship of the purpose of tongues in Acts 2 and 1 Corinthians 14:21-22", teză de masterat, Dallas Theological Seminary, 1989; **Vern Sheridan Poythress**, „The Nature of Corinthian Glossolalia: Possible Options," *Westminster Theological Journal* 40, nr. 1, 1977; **William Richardson**, „Liturgical Order and Glossolalia in 1 Corinthians 14:26c-33a," *New Testament Studies* 32, 1986; **O Palmer Robertson**, *„The final word. A biblical response to the case for tongues and prophecy today*, Edinburgh, Banner of Truth, 1993; *idem*, „Tongues: A Sign of Covenantal Curse and Blessing," *Westminster* Theological Journal 38, nr. 1, 1975; **Cleon L Rogers**, "The Gift of Tongues in the Post-Apostolic Church," Bibliotheca Sacra 122, nr. 486, 1965, pp. 139-142; **David Rudd**, "A historical-critical study of tongues and prophecy at Corinth: the possible influence of the Dionysian cult and worship of Apollo (1 Cor 12-14)" teza de doctorat, Trinity

darul acesta este tot atât de controversat şi astăzi cât era şi în vremea apostolului Pavel. Se pare că întregul argument al capitolului 14 este dictat de preferința unilaterală a corintenilor pentru acest dar.[86] Insistența apostolului asupra acestui dar spiritual, prin reglementările pe care le aduce cu privire la manifestarea lui, indică pe de-o parte faptul că biserica din Corint nu a înțeles rolul darului şi că l-a folosit greşit, iar pe de altă parte importanța mare a acestui dar în biserică.

Câteva aspecte clare cu privire la vorbirea în limbi, care reies din lecturarea capitolelor 12 şi 14 din 1 Corinteni, sunt: a) Ca şi celelalte daruri, vorbirea în limbi este un dar inspirat de Duhul (12.7, 11); b) Regulile pe care le impune Pavel în capitolul 14 arată că cel care vorbeşte într-o altă limbă prin Duhul nu este în transă, ci deține controlul asupra facultăților sale mintale.[87] Dacă ar fi fost altfel, cerința apostolului ca cei care vorbesc în limbi să vorbească pe rând şi să tacă în cazul în care nu este cine să tălmăcească este de prisos;

Evangelical Divinity School, 1988; **Joop F M Smit**, „Tongues and Prophecy: Deciphering 1 Cor 14:22," *Biblica* 75, 1994; **D Moody Smith**, „Glossolalia and Other Spiritual Gifts in a New Testament Perspective," *Interpretation* 28, nr. 3, 1974; **J P M Sweet**, „A Sign for Unbelievers: Paul's Attitude to Glossolalia," *New Testament Studies* 13, 1966; **Anthony C Thistelton**, „The 'Interpretation of Tongues': A New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus," *Journal of Theological Studies* 30, 1979; **Robert L. Thomas**, „«Tongues... Will Cease»," în *Journal of the Evangelical Theological Society* 17, nr. 2, 1974; **Stanley D. Toussaint**, „Symposium on the Tongues Movement: First Corinthians Thirteen and the Tongues Question," *Bibliotheca Sacra* 120, nr. 480, 1963, pp. 311-316; **Simon Tugwell**, „The Gift of Tongues in the New Testament," în *Expository Times* 84, nr. 5, 1973; **Donatus Udoette**, „Prophecy and tongues: The Pauline theology of the charismata for service in the church (1 Cor 14)", teză de doctorat (PhD), Pontificia Universitas Urbaniana, 1993; **J Roy Valencourt**, „Paul's Perspective on Glossolalia," *African Methodist Episcopal Zion Quarterly Review* 105, 1993; **Bastian van Elderen**, „Glossolalia in the New Testament," *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 7, nr. 2, 1964; **A. J. Wedderburn**, „Romans 8:26 - Towards a Theology of Glossolalia," în *Scottish Journal of Theology* 28, nr. 4, 1975, pp. 369-377; **T.L. Wilkinson**, „Tongues and Prophecy in Acts and 1st Corinthians," în *Vox Reformata* 31, 1978; **Cyril Glyndwr Williams**, „Ecstaticism in Hebrew Prophecy and Christian Glossolalia," în *Studies in Religion* 3, nr. 4, 1974; *idem*, „Glossolalia As a Religious Phenomenon: «Tongues» at Corinth and Pentecost," în *Religion* 5, 1975; *idem*, *Tongues of the Spirit*, Cardiff, University of Wales Press, 1981; **Robert Zerhusen**, „The Problem Tongues in 1 Cor 14: A Reexamination," în *Biblical Theology Bulletin* 27, nr. 4, 1997.

86 G.D. Fee, *op. cit.*, p. 172.

87 T. Callan, „Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and 1 Corinthians", în *NovT* 27, 1985, p. 137. Callan susține că, spre deosebire de profeție, vorbirea în limbi se manifesta în stare de transă.

c) Vorbirea în limbi este necunoscută atât pentru cel care vorbeşte (14.14) cât şi pentru cei care aud manifestarea darului (14.16); d) Spre deosebire de fenomenul vorbirii în limbi care a avut loc în Ziua Cincizecimii, unde limbile vorbite au fost cunoscute de cei care erau prezenţi (***xenolalia***), în Corint vorbirea în limbi (***glossolalia***) trebuie tălmăcită. Folosirea limbilor omeneşti ca analogie în 14.10-12 denotă că vorbirea în alte limbi pe care o tratează apostolul în acest capitol nu se referă la limbi omeneşti. Posibil ca Pavel să fi socotit că ***glossolalia*** este o vorbire în „limbi îngereşti" (cf. 13.1), având în vedere că sursa lor este Duhul. În orice caz, nu este vorba despre o „bolboroseală extaziată", aşa cum o numesc cei care nu agreează ideea vorbirii în limbi, ci este o vorbire în limbi neînţelese de oameni, dar înţelese de Dumnezeu, căruia I Se adresează de fapt mesajul[88]; e) Dacă în Ziua Cincizecimii limbile vorbite erau *un* ***semn*** supranatural, dar inteligibil, pentru cei adunaţi, în Corint limbile sunt un ***dar*** prin care cel abilitat de Duhul rosteşte „taine" care nu pot fi altfel rostite cu înţelepciunea omenească (14.2, 14-15, 28). Aşadar, când darul vorbirii în altă limbă este tălmăcit, se tălmăceşte nu o vorbire menită să aducă un mesaj celorlalţi, ci „tainele" pe care credinciosul le spune lui Dumnezeu.

O întrebare legitimă care se pune frecvent de către penticostali sau de alţi creştini interesaţi în fenomenul vorbirii în limbi este dacă un credincios botezat cu Duhul Sfânt trebuie să vorbească în mod constant în limbi. Biblia nu spune că vorbirea în limbi este un semn necesar după botezul cu Duhul Sfânt. Întocmai după cum vorbirea frecventă în limbi nu este o dovadă a spiritualităţii unui credincios, tot aşa şi lipsa vorbirii în limbi nu este un semn al lipsei de spiritualitate a cuiva. După botezul cu Duhul Sfânt, vorbirea în limbi îşi pierde valoarea de dovadă, păstrându-şi cel mult valoarea de confirmare a unei experienţe trecute. Apostolul Pavel a afirmat despre sine că vorbea frecvent în alte limbi (1Cor 14.18), aşa cum se întâmplă şi astăzi cu majoritatea celor care au primit plinătatea Duhului Sfânt. Nu găsim nici o referinţă biblică în care credinciosul botezat cu Duhul să fie obligat să vorbească mereu în limbi. Dimpotrivă, apostolul Pavel arată că şi acest dar, împreună cu toate celelalte, este împărţit după cum Duhul voieşte să îl împartă. Întrebarea retorică din 1Corinteni 12.30 - „Toţi vorbesc în alte limbi?" - cere un răspuns negativ. Insistenţa unor penticostali că vorbirea în limbi trebuie să fie practicată de toţi cei care

[88] Bittlinger, *op. cit.*, pp. 97, 98; John Ruthven, „Is Glossolalia Languages?", în *Paraclete* 4, nr.2, p. 27-30.

au fost botezaţi cu Duhul Sfânt nu are suport biblic. Cu atât mai puţin este justificată afirmaţia unora conform căreia cei care nu au darul vorbirii în limbi trebuie, totuşi, să vorbească în limbi, în virtutea semnului pe care l-au primit atunci când au fost umpluţi cu Duhul. După momentul botezului cu Duhul Sfânt, Biblia nu mai cunoaşte această diferenţiere între „o vorbire în virtutea darului" şi „o vorbire în virtutea semnului". Această diferenţiere este mai degrabă un exemplu de „teologie populară", întemeiată nu pe cuvântul Scripturii, ci pe deducţii din practica eclesială.

Totuşi, apostolul Pavel îi îndeamnă pe credincioşii din Corint să caute darurile spirituale. Dacă un credincios din zilele noastre manifestă interes pentru acest dar spiritual, face dovada credinţei şi se lasă condus de Duhul Sfânt, aşa cum a făcut atunci când a avut experienţa pnevmatică iniţială, el poate beneficia din nou de vorbirea în limbi. Întrucât acest dar este în primul rând pentru zidirea personală, noi credem că Dumnezeu Însuşi doreşte ca fiecare credincios să ceară acest dar. Aşadar, darul vorbirii în limbi este la îndemâna fiecărui credincios umplut de Duhul Sfânt, care îl doreşte şi care îl cere în rugăciune, cu credinţă şi stăruinţă (cf. Mat 7.7-11; 21-22; Ioan 14.12-14; 1Cor 12.31).

În 1Corinteni 13, apostolul afirmă că nici unul dintre darurile spirituale nu are nici o valoare fără dragoste. Vorbirea în alte limbi, indiferent dacă acestea sunt omeneşti sau îngereşti, este enumerată printre aceste daruri. Superioritatea dragostei este afirmată prin caracterul ei nepieritor: dacă profeţia, limbile şi cunoştinţa se vor sfârşi atunci când „va veni ce este desăvârşit", „dragostea nu va pieri niciodată". Teoriile cu privire la încetarea darurilor spirituale şi, implicit, a darului vorbirii în limbi vor fi tratate la finele acestui capitol, în excursul despre Cessaţionism.

În ceea ce urmează vom prezenta o scurtă trecere în revistă a reglementărilor impuse de apostolul Pavel Bisericii din Corint, cu privire la practicarea darului vorbirii în alte limbi:

Versetul 1: Credincioşii sunt îndemnaţi să caute darurile spirituale, printre acestea fiind şi vorbirea în alte limbi.

Vesetele 2-4: *Vorbirea în limbi* zideşte pe cel care are darul dar *prorocia*, care este o rostire inspirată într-o limbă cunoscută, îi zideşte pe ceilalţi.

Versetul 5: Apostolul Pavel a dorit ca fiecare credincios să

vorbească în alte limbi, dar a recomandat corintenilor să caute mai degrabă să proorocească. La întâlnirile publice ale bisericii, profeția este mai importantă decât vorbirea în limbi, cu excepția cazului când limbile necunoscute sunt tălmăcite.

Versetele 6-11: Fără tălmăcire, vorbirea în limbi într-un cadru public nu este de folos bisericii.

Versetele 12-14: Credincioşii trebuie să facă uz de darurile spirituale numai în folosul întregii biserici.

Versetele 15-19: Apostolul Pavel s-a rugat şi a cântat atât prin Duhul (aluzia fiind aproape sigur la cântarea în altă limbă), cât şi într-o limbă cunoscută. Rugăciunea publică trebuie făcută într-o limbă înțeleasă de public. Personal, Pavel a vorbit în limbi mai mult decât oricare dintre creştinii din Corint, dar în public a preferat să vorbească într-o limbă cunoscută, aşa încât ceilalți să beneficieze.

Versetul 20: Credincioşilor li se cere să fie maturi şi să ştie când este potrivit şi când nu este potrivit să dea curs darului vorbirii în alte limbi.

Versetele 21-22: Vorbirea în limbi este un semn pentru necredincioşi, în timp ce profeția este pentru credincioşi. Cu alte cuvinte, darul vorbirii în alte limbi are menirea de a atrage atenția asupra fenomenului miraculos şi, astfel, de a inspira credință în cei care aud, aşa cum s-a întâmplat în Ziua Cincizecimii. După convertirea acestora, însă, ei trebuie să primească, în limba lor, învățătură şi descoperire.

Versetele 23-25: Dacă cineva vorbeşte în continuu în limbi, în biserică, va părea în ochii celor necredincioşi ca un nebun. Dacă, pe de altă parte, cineva proroceşte în limba pe care o înțelege întreaga adunare, ascultătorii vor fi ziditi şi îndrumați spre Dumnezeu. Chiar dacă, inițial, vorbirea în limbi atrage atenția ascultătorilor, nu le slujeşte nici credincioşilor nici necredincioşilor dacă întregul serviciu divin este consumat cu vorbirea în limbi.

Versetele 26-31: Aceste versete conțin concluziile cu privire la ordinea care trebuie păstrată în întâlnirile publice ale bisericii. În condiții normale, un serviciu divin ar trebui să includă cântări de laudă, învățătură, vorbirea în limbi, descoperiri (revelarea unor adevăruri spirituale într-o limbă cunoscută) şi tălmăcirea limbilor. Toate acestea, însă, trebuie să aibă loc spre folosul întregii adunări.

(c) **Darul tălmăcirii limbilor** – ἑρμηνεία γλωσσων.

Darul tălmăcirii limbilor este îngemănat cu darul vorbirii în limbi,

întrucât existența lui este dictată de caracterul neinteligibil al vorbirii în alte limbi. Verbul ἑρμηνεύω este tradus de obicei prin „a traduce" sau „a interpreta" dar, aşa cum arată Thiselton, el poate însemna „a pune în cuvinte."[89] Evident, în contextul discuției de față, verbul înseamnă a pune mesajul într-o limbă înțeleasă de comunitate. Dacă este vorba despre o traducere cuvânt cu cuvânt sau doar de o interpretare a ideilor principale conținute în mesaj contează mai puțin. Oricum, întrucât şi vorbirea în limbi şi tălmăcirea limbilor este activitatea Duhului, este dificil, dacă nu imposibil, să ne pronunțăm dacă tălmăcirea înseamnă traducere sau interpretare. Chiar în cazul traducerii dintr-o limbă omenească în alta, traducerea şi interpretarea se întrepătrund în sensul că unele cuvinte trebuie explicate chiar în procesul traducerii. Din afirmațiile apostolului Pavel în 12.11 şi în 14.5, 13, 27-28, reiese că acesta este un dar inspirat de Duhul. Cel care tălmăceşte vorbirea în limbi nu cunoaşte limba respectivă, tălmăcirea fiind completamente activitatea Duhului. Tălmăcirea limbilor este un miracol tot atât de mare ca şi vorbirea în limbi. Mai reiese din pasajele indicate mai sus că darul tălmăcirii poate fi dat atât celui care vorbeşte într-o altă limbă cât şi altuia.

La modul practic, Stanley Horton arată că este necesar ca cel care simte că Dumnezeu doreşte să îl folosească pentru tălmăcirea vorbirii în limbi să facă un pas al credinței. Acest lucru înseamnă că persoana respectivă trebuie să rostească prin credință primele cuvinte date de Duhul, urmând ca celelalte să vină după cum le dă Duhul Sfânt.[90]

4.1.3. Alte daruri ale Duhului Sfânt

În acelaşi capitol 12 din 1 Corinteni, mai precis în versetele 28-30, apostolul Pavel menționează din nou câteva dintre cele nouă daruri spirituale enumerate la începutul capitolului, împreună cu alte câteva slujbe duhovniceşti cum ar fi apostolia, slujba de proroc şi cea de învățător. Mai sunt menționate două daruri care nu apar la începutul capitolului, şi anume, *darul ajutorărilor* şi *darul cârmuririlor*. Această enumerare împreună a darurilor şi a slujbelor face parte din argumentul lui Pavel pentru unitate în diversitate. El arată că diversele daruri şi slujbe care există în biserică trebuie să contribuie la unitatea acesteia, după modelul conlucrării mădularelor unui trup omenesc.

89 A. Thiselton, „The Interpretation of Tongues: A New Suggestion in Light of Greek Usage in Philo and Josephus", în *JTS* 30, 1979, pp. 15-36.

90 S.M. Horton, *Tongues and Prophecy*, Springfield Mo., Gospel Publishing House, 1972, p. 24.

a) Darul cârmuirilor este exprimat în greacă printr-un substantiv la plural, „cârmuiri" (κυβερνήσεις), plural care exprimă o varietate de aptitudini care sunt necesare în conducere sau administrație. Un substantiv înrudit cu acesta apare în Fapte 27.11 și înseamnă „cârmaci" al unei corăbii. În afara Noului Testament, substantivul mai înseamnă și „sfătuire." Deducem, așadar, că, în contextul bisericii creștine, termenul se poate referi atât la aspectul administrativ al conducerii, cât și la cel spiritual. Pluralul mai poate indica, așa cum arată Horton,[91] că darul cârmuirilor este disponibil mai multor slujbe de conducere eclesială, cum ar fi cele de apostol, învățător, prezbiter, episcop etc. Apostolul face referire la darul cârmuirilor și în Epistola către Romani 12.8.

b) Darul ajutorărilor (în greacă, ἀντιλήμψεις, *ajutorările, actele de ajutorare*) apare tot la plural ca și darul cârmuirilor, sugerând varietatea modurilor în care un credincios este inspirat de Duhul Sfânt să-i ajute pe semeni. Cuvântul grecesc apare numai aici în Noul Testament, cu toate că apare în formă verbală în Septuaginta, cu sensul de „a ajuta" sau „a asista" pe cineva la nevoie. Este posibil ca apostolul să fi făcut referire la același dar pe care îl menționează și în lista din Romani 12.8 sub trei forme, *a îmbărbăta, a da* și *a face milostenie*. Acesta este darul care îi este necesar prin excelență unui diacon.[92] Așa cum găsim și în capitolul 6 din Faptele Apostolilor, pentru a beneficia de acest dar, credinciosul trebuia să fie plin de Duhul Sfânt și de înțelepciune (6.3).

Al treilea pasaj în epistolele pauline care enumeră darurile spirituale se găsește în Romani 12.6-8: *„Deoarece avem felurite daruri, după harul care ne-a fost dat, cine are darul proorociei să-l întrebuințeze după măsura credinței lui. Cine este chemat la o slujbă să se țină de slujba lui. Cine învață pe alții să se țină de învățătură. Cine îmbărbătează pe alții să se țină de îmbărbătare. Cine dă să dea cu inimă largă. Cine cârmuiește să cârmuiască cu râvnă. Cine face milostenie s-o facă cu bucurie."* Ca și în 1Corinteni 12.28-30, și aici avem același amestec de daruri și slujbe. În opinia noastră, chiar dacă

91 S.M. Horton, *Ce spune Biblia despre Duhul Sfânt*, p. 353.

92 Stanley Horton arată că în vechime cuvântul grecesc avea valoarea unui termen tehnic pentru funcția de „contabil-șef". Întrucât „slujirea la mese" a diaconilor în F.A. 6.2,3 însemna împărțirea banilor (mese = mese de bani), spune Horton, era necesar ca diaconii, care erau împuterniciți să administreze banii lichizi ai comunității, să fie inspirați de Duhul asupra modului în care împărțeau și cheltuiau fondurile comune. S.M. Horton, *Ce spune Biblia despre Duhul Sfânt*, p. 354.

se poate face o diferențiere între cele două, slujbele sunt privite de apostol ca niște daruri (χαρίσματα) ale Duhului Sfânt. Cu alte cuvinte, numai un credincios care are astfel de daruri din partea Duhului Sfânt poate îndeplini o slujbă în biserică. Darurile acestea diferă de cele enumerate în 1Corinteni 12.8-10 prin faptul că ele sunt înzestrări naturale, nuanțate însă de către Duhul Sfânt, în măsura în care fiecare credincios se lasă călăuzit de Duhul.

4.2. Legătura dintre darurile spirituale și botezul cu Duhul Sfânt

În capitolele anterioare am afirmat că Duhul Sfânt sălășluiește în viața fiecărui credincios din momentul nașterii din nou a acestuia. Apoi, în secțiunea de mai sus am luată notă de afirmația apostolului Pavel care insistă asupra faptului că Duhul este cel care distribuie darurile Sale „după cum voiește" El. Întrebarea firească pe care o pun unii creștini este dacă există vreo legătură între botezul cu Duhul Sfânt și distribuirea de către Duhul a darurilor spirituale. Cu alte cuvinte, poate un creștin nebotezat cu Duhul Sfânt să primească daruri spirituale de la Duhul? Dacă manifestarea darurilor spirituale este posibilă și în viața celor care nu cunosc botezul cu Duhul Sfânt, în sensul lucan al termenului, care anume dintre darurile Duhului Sfânt pot opera în viața unui astfel de creștin?

Penticostalii consideră că botezul cu Duhul Sfânt, ca experiență ulterioară convertirii, este pragul peste care un credincios trebuie să treacă pentru a primi darurile Duhului Sfânt. Teologii obișnuiesc să afirme că la botezul cu Duhul Sfânt credinciosul primește Duhul harismatic, spre deosebire de Duhul soteriologic care lucrează la nașterea din nou. Referirea este, desigur, la același Duh, prin cele două adjective nuanțându-se doar natura activității pe care urmează să o îndeplinească Duhul începând cu momentul primirii Lui în cele două moduri. La nașterea din nou, Duhul lucrează la transformarea omului într-o făptură nouă. La botezul cu Duhul Sfânt, Duhul umple viața credinciosului, împuternicindu-l pentru misiune și aducând cu el darurile Sale spirituale.

Această diferențiere între cele două activități - activitatea soteriologică și cea harismatică a Duhului nu ar trebui să creeze probleme. Nu de puține ori se spune că penticostalii impun perspectiva

lucană epistolelor pauline. Invers, penticostalii îi acuză pe evanghelici că citesc cartea Faptele Apostolilor prin „lentilele" lui Pavel. Adevărul este că, aşa după cum pneumatologia lui Luca nu este complet lipsită de accente soteriologice, tot aşa nici pneumatologia paulină nu evită aspectul harismatic al activităţii Duhului. Analiza de mai sus a textului din 1Corinteni 12.13, verset aflat într-un context harismatic, a arătat că apostolul Pavel poate face referire în acelaşi pasaj atât la aspectul soteriologic al activităţii Duhului cât şi la cel harismatic. Referirea în acest pasaj la o „adăpare" din Duhul este o dovadă că şi Pavel cunoştea experienţa umplerii cu Duhul Sfânt ca o experienţă ulterioară convertirii. Această experienţă pnevmatică a Duhului nu constituie un scop în sine. Dimpotrivă, ea marchează începutul unei noi etape în viaţa credinciosului; este experienţa prin care credinciosul păşeşte pe un tărâm nou – tărâmul supranaturalului.[93] Este tocmai această dimensiune nouă şi harismatică a Duhului ceea ce ne dă dreptul să spunem că, la botezul cu Duhul Sfânt, primim un *donum superadditum*.

În teologia penticostală, aşadar, botezul cu Duhul Sfânt este condiţia *sine qua non* pentru primirea darurilor duhovniceşti pe care apostolul Pavel le enumeră în 1Corinteni 12.4-10. Implicaţia este că, în conformitate cu teologia penticostală, aceste daruri nu pot fi posedate decât de un credincios care a fost botezat cu Duhul Sfânt. Ele sunt daruri pnevmatice supranaturale şi, ca atare, se manifestă numai printr-o persoană care cunoaşte plinătatea Duhului. În ce priveşte celelalte daruri ale Duhului Sfânt cum ar fi darul cârmuirilor, darul ajutorărilor şi darul de a sfătui, acestea pot exista ca nuanţări ale unor înzestrări naturale (generozitatea, abilitatea de a conduce, de a sfătui etc.), dar pot apărea şi ca un element nou în viaţa credinciosului botezat cu Duhul Sfânt, în măsura în care acesta se pune la dispoziţia Duhului Sfânt.

Un ultim aspect pe care îl vom discuta în această secţiune priveşte modul în care un credincios primeşte un dar spiritual. Este acesta primit direct de la Dumnezeu? Poate fi un dar transmis de la un credincios la altul?

Apostolul Pavel îşi exprimă intenţia de a vizita biserica din Roma şi de a le da, cu această ocazie, „un dar spiritual"[94] (Rom 1.11).

93 D. Petts, *op. cit.*, p. 89.

94 J.K. Parratt consideră că aluzia este la punerea mâinilor pentru primirea Duhului Sfânt, a Duhului harismatic, care înseamnă acordarea unor daruri spirituale.

Expresia folosită de Pavel cu referire la acest dar spiritual, χάρισμα πνευματικόν, este un indiciu că apostolul are în vedere un dar de felul celor enumerate în 1Corinteni 12.8-10, întrucât acestea formează singura listă de daruri prezentate atât ca χαρίσματα (v.4) cât şi ca πνευματικά (v.1). Desigur, se pune întrebarea dacă nu cumva ceea ce spune apostolul în Romani 1.11 se contrazice cu ceea ce tot el spune în 1Corinteni 12.11. Dacă Duhul este cel care împarte darurile duhovniceşti, cum a putut Pavel să îşi exprime intenţia de a împărţi credincioşilor din Roma un astfel de dar? Răspunsul la această întrebare nu este deloc complicat. Cu siguranţă că apostolul Pavel a fost călăuzit de Duhul când a făcut această promisiune romanilor. Nu înseamnă că apostolul a intenţionat să le dea acestora un dar de la el însuşi, peste care se simţea stăpân. Se poate folosi aici analogia cu un caz de vindecare. Prezbiterii care se roagă pentru un bolnav (Iac 5.14) recunosc faptul că Dumnezeu este Cel care vindecă, nu ei şi nici ritualul pe care ei îl duc la îndeplinire. O altă analogie este oferită de punerea mâinilor pentru primirea Duhului Sfânt. Chiar dacă Isus este Cel ce botează cu Duhul Sfânt (Mat 3.11 şi par.), Duhul a fost dat samaritenilor, de exemplu, prin punerea mâinilor de către Petru şi de către Ioan. Ei sunt executanţi, administratori ai harului lui Dumnezeu, dar sursa Duhului, a puterii de vindecare sau a altor harisme este Dumnezeu. Ceea ce este foarte important, însă, este ca cel folosit de Dumnezeu pentru împărţirea unui astfel de dar spiritual să fie călăuzit de Duhul Sfânt.

5. Rolul Duhului Sfânt în închinare

Ca şi Paraclet, Duhul Sfânt este de asemenea un Duh al mijlocirii. Cu toate că Duhul este dat credinciosului ca răspuns la rugăciune (cu precădere în teologia lui Luca), rolul pe care îl are El în etosul rugăciunii nu este menţionat de prea multe ori în Noul Testament. Din cât găsim, însă, în scrierile apostolului Pavel, este posibil să înjghebăm o teologie pnevmatică a închinării.

spirituale. Terminologia utilizată de apostolul Pavel, însă, indică cu precizie că el a făcut referire la o harismă a Duhului, nu la Duhul Însuşi. J.K. Parratt, „Romans 1:11 and Galatians 3:5: Pauline Evidence for the Laying on of Hands?", în *ExpTim* 79, 1968, pp. 151-152.

Rugăciunea este o expresie a închinării şi a adorării, cât şi a nevoilor personale. Apostolul Pavel spune că nimeni nu poate să I se adreseze lui Isus ca „Domn", sau lui Dumnezeu ca „Tată", decât prin Duhul (1Cor 12.3; Gal 4.6). De aceea, a te ruga în Duhul nu înseamnă neapărat a face o rugăciune în limbi. Aşa cum arată Ferguson pe calea analogiei, „a te ruga în Duhul" în viaţa de rugăciunea este ceea ce „a umbla prin Duhul" este în viaţa de credinţă: adică, a te conforma cuvântului rostit de Dumnezeu.[95] A te ruga în Duhul înseamnă în primul rând a te conforma voinţei şi scopurilor Duhului.

A te ruga prin Duhul mai înseamnă şi a-ţi recunoaşte slăbiciunea spirituală şi neputinţa de a lua o decizie într-o anumită situaţie. În situaţii de felul acesta, credinciosul are nevoie de Paracletul care să îl ajute, care să îi arate cum trebuie să se roage, ce trebuie să ceară. Apostolul Pavel arată că în slăbiciunile noastre, dincolo de faptul că Duhul ne învaţă cum să ne rugăm, mijloceşte el pentru noi: *„Şi tot astfel şi Duhul ne ajută în slăbiciunea noastră: căci nu ştim cum trebuie să ne rugăm. Dar însuşi Duhul mijloceşte* (*ὑπερεντυγχάνει*) *[pentru noi] cu suspine negrăite. Şi Cel ce cercetează inimile, ştie care este năzuinţa Duhului; pentru că El mijloceşte pentru sfinţi după voia lui Dumnezeu"* (Rom 8.26-27). Creştinul care se roagă este zugrăvit în acest pasaj ca unul care este atât de slab încât nu este în stare să facă o rugăciune coerentă. Rugăciunea lui este exprimată prin suspine. Aceste suspine însă, indică prezenţa şi lucrarea Duhului Sfânt care intervine în astfel de momente de slăbiciune şi prin suspinele neputinţei omului pledează înaintea lui Dumnezeu pentru cauza respectivă.

Sintagma „suspine negrăite" (στενάγμοι ἀλαλήτοι) din Romani 8.26 este interpretată de cei mai mulţi cercetători penticostali ca o referire la vorbirea în limbi. Tot aşa a fost interpretată şi de Origen şi Hrisostom, primii care au „descoperit" vorbirea în limbi în acest pasaj.[96] Frank Macchia ne prezintă o listă a mai multor teologi nepenticostali care înţeleg textul în discuţie ca o referire la vorbirea în limbi.[97] Cei mai mulţi comentatori, însă, consideră că apostolul Pavel

95 Sinclair B. Ferguson, *The Holy Spirit*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1996, p. 188.

96 Cf. U. Wilkins, *Der Brief on die Römer*, vol. II, Zürich, Benziger Verlag, 1980, p. 161, n. 712.

97 Frank D. Macchia, „Sighs too Deep for Words: Toward a Theology of Glossolalia", în *JPT* 1, 1992, p. 59, n. 37.

se referă la o incoerenţă în rugăciune, datorită inimii îndurerate şi a unor stări sufleteşti pe care credinciosul nu le poate exprima în cuvinte. Cu toate că interpretarea suspinelor negrăite ca vorbire în limbi este posibilă, contextul (v. 18-27) pare să ne îndrepte spre interpretarea majoritară. Ea exprimă intervenţia Duhului în starea de neputinţă totală pe care omul nu şi-o poate nici măcar exprima în cuvinte.

6. Rolul eshatologic al Duhului Sfânt

1. Introducere

Dintre toţi autorii cărţilor Noului Testament, Pavel este cel care reliefează cel mai pronunţat rolul eshatologic al Duhului Sfânt. Descrierea Duhului cu ajutorul câtorva metafore, care probabil sunt creaţia apostolului, este atât de bine gândită încât să exprime cu claritate atât prezenţa Duhului în credincios şi în viaţa Bisericii, dar şi natura Sa eshatologică.

Dintre termenii paulini prezentaţi la începutul acestui capitol, doi dintre ei mai cu seamă, ἀρραβών şi ἀπαρχή, au dublul rol de a pune în evidenţă atât prezenţa Duhului Sfânt în viaţa credincioşilor cât şi binecuvântările nespus mai mari de care vor beneficia credincioşii după *eshaton*. Putem spune, deci, că ei se încadrează perfect în structura de forma „deja - dar nu încă" a eshatologiei pauline. Terminologia aceasta nu poate fi folosită ca argument în favoarea „eshatologiei realizate" sugerată de C.H. Dodd,[98] întrucât, contrar interpretării acestui teolog, Împărăţia nu a sosit în plinătatea ei. Viaţa veşnică nu a fost dată încă celor credincioşi în totalitate, ci doar un crâmpei din ea. Credinciosul se bucură încă în viaţa aceasta de prezenţa veacului (*aeon*-ului) cel nou, gustă din „puterile veacului viitor" prin Duhul care i-a fost dat ca *arvună* sau *pârgă*, dar nu va intra în posesia întregii moşteniri pregătită de Dumnezeu, decât după *eshaton*, după Parousia, care coincide cu momentul răscumpărării trupului, adică învierea trupului. Duhul Sfânt este garantul moştenirii, în sensul că, prin lucrarea pe care o face în credincios, dar şi în afara lui, garantează că ceea ce credinciosul a primit doar în parte va fi completat la întoarcerea lui Hristos.

98 C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development*, Chicago, Willett & Clark, 1937, pp. 142-149.

6.2. Activităţi eshatologice ale Duhului

Deseori, eshatologia a fost privită ca un domeniu interesant de studiu, fără ca cei interesaţi în lucrurile de pe urmă să realizeze că în înţelegerea acestor taine care ţin de vremea sfârşitului au nevoie de o călăuzirea divină. Aşa se face că, în acest domeniu de studiu, cu toată buna intenţie a cercetătorilor şi loialitatea lor faţă de Scripturi, concluziile la care ajung sunt nu de puţine ori radical diferite. În abordarea Cuvântului infailibil al lui Dumnezeu, cercetătorul are nevoie de iluminarea Duhului. Am putea spune, atunci, că un rol eshatologic esenţial al Duhului Sfânt este acela de a ne călăuzi în tot adevărul Scripturii. Aşa a promis Isus, înainte de plecarea Sa dintre ucenici: *„Când va veni Mângâietorul, Duhul adevărului, are să vă călăuzească în tot adevărul"* (Ioan 16.13). Vom prezenta mai jos câteva moduri în care Duhul se implică în viaţa Bisericii şi în lume pentru a conduce toate lucrurile spre finalitatea spre care tinde Biserica şi fiecare credincios adevărat – întoarcerea lui Isus şi venirea Împărăţiei în plinătatea ei.

6.1.1. Duhul intensifică dorinţa credincioşilor ca reîntoarcerea lui Isus să aibă loc cât mai curând. Apostolul Pavel face un apel către credincioşi să trăiască o viaţă morală, despărţiţi de lume, *„aşteptând fericita noastră nădejde şi arătarea slavei marelui nostru Dumnezeu şi Mântuitor, Isus Hristos"* (Tit 2.13). Făcând o expunere a lucurilor care se vor întâmpla la vremea sfârşitului, apostolul Petru le scrie credincioşilor că este de aşteptat ca, în aceste circumstanţe, ei să trăiască în sfinţenie şi evlavie, „aşteptând şi grăbind venirea lui Dumnezeu" (2Pet 3.12). Scriind bisericii din Roma, apostolul Pavel afirmă că Duhul Sfânt care sălăşluieşte în credincioşi îi ajută să se roage în aşteptarea răscumpărării trupului, adică a învierii, fiindcă ei nu ştiu cum să se roage (Rom 8.22-26). Duhul Sfânt este Duhul lui Isus şi îi face pe credincioşi dornici de a fi în prezenţa Domnului. Adevăraţii credincioşi din toate timpurile au privit cu anticipaţie spre Parousia lui Isus, întoarcerea Lui în slavă. Este de aşteptat ca acei creştini care sunt „plini de Duhul Sfânt" să fie primii care să dorească venirea Domnului. O caracteristică dominantă a Bisericii Penticostale de la începuturile ei a fost accentul deosebit pe care l-a pus pe venirea Domnului. Aşa cum arată Steve Land, „Penticostalismul este o

mişcare apocaliptică a Duhului."[99] Este de dorit ca accentele eshatologice să fie tot mai puternic subliniate în kerigma bisericilor penticostale şi coroborat cu această subliniere să se intensifice efortul misionar al acestor biserici.

6.2.2. Duhul Sfânt este forţa din spatele efortului misionar al Bisericii. Conform spuselor Domnului Isus, predicarea Evangheliei la toate naţiunile (în original, „etniile") trebuie să preceadă reîntoarcerea lui Isus: „Evanghelia aceasta a Împărăţiei va fi propovăduită în toată lumea, ca să slujească de mărturie tuturor neamurilor. Atunci va veni sfârşitul" (Mat 24.14). Este foarte important ca Biserica secolului XXI să realizeze faptul că mandatul ei suprem este acela de a vesti Evanghelia în toată lumea, adică să încheie activitatea misionară a bisericii din toate timpurile ducând Evanghelia la orice făptură. Cu toate că astăzi tehnica ar permite o evanghelizare rapidă a planetei, „piesa de greutate" o constituie nu tehnica avansată, ci lucrarea Duhului prin milioanele de creştini care pretind că sunt „plini de Duhul". Apostolul Pavel arată că Evanghelia nu poate fi predicată eficient prin „înţelepciunea vorbirii" sau „prin vorbirile înduplecătoare ale înţelepciunii", ci „într-o dovadă dată de Duhul şi de putere" şi „cu vorbiri învăţate de la Duhul Sfânt", fiindcă numai omul duhovnicesc înţelege „lucrurile Duhului lui Dumnezeu" (1Cor 1.17; 2.4, 13-15). Având în vedere opoziţia uriaşă care vine în special din partea lumii musulmane, devine tot mai clar faptul că numai Duhul poate împuternici pe cei chemaţi la misiunea în străinătate să treacă peste barierele ridicate, în ultimă instanţă, de Satan. Este nevoie de tot mai mulţi creştini să experimenteze botezul cu Duhul Sfânt, în sensul lucan al sintagmei, întrucât numai Duhul, „puterea supranaturală de misiune" a Bisericii, este în stare să biruiască forţele oculte care sunt în spatele păgânismului modern.

6.2.3. Revărsările Duhului Sfânt ne anunţă că trăim zilele din urmă. Conform relatării lui Luca, perioada cunoscută ca „zilele de pe urmă" a fost inaugurată în Ziua Cincizecimii, odată cu prima revărsare a Duhului Sfânt peste ucenici. Apostolul Petru i-a anunţat pe ascultătorii săi că ceea ce s-a întâmplat cu cei 120 care au fost „umpluţi de Duhul Sfânt" a fost împlinirea profeţiei lui Ioel care a prezis că „în

[99] Steve Land, „A Passion for the Kingdom: Revisioning Pentecostal Spirituality", în *JPT* 1, 1992, p. 28.

zilele de pe urmă ... voi turna Duhul Meu peste orice făptură" (F.A. 2.17; cf. Ioel 2.28). Revărsările de Duh au continuat în istoria Bisericii, aşa cum este relatat şi în cartea Faptele Apostolilor. Niciodată, însă, în istoria Bisericii, nu a existat o revărsare universală a Duhului comparabilă cu aceea care este cunoscută ca trezirea penticostală de la începutul secolului al XX-lea şi mişcarea harismatică din a doua jumătate a aceluiaş secol. Fiindcă întrece în amploarea ei orice revărsare anterioară a Duhului, putem socoti, într-un sens, că trăim perioada în care Duhul este revărsat „peste orice făptură" şi că acesta este un semn că trăim la extemitatea finală a „zilelor de pe urmă".

6.2.4. Duhul Sfânt dă creştinilor din „zilele de pe urmă" curajul şi înţelepciunea de a îndura prigoana. Aşa cum am văzut din cartea Faptele Apostolilor, îndrăzneala cu care primii creştini au propovăduit Evanghelia în acel mediu ostil a fost rezultatul faptului că au fost „plini de Duhul": „toţi s-au umplut de Duhul Sfânt şi vesteau Cuvântul lui Dumnezeu cu îndrăzneală" (F.A. 4.31). Îndrăzneala aceasta care nu era de obârşie omenească i-a ajutat să continue propovăduirea Evangheliei indiferent de prigoanele la care au fost supuşi. Isus i-a anunţat pe ucenici că situaţii de felul acesta îi aşteaptă pe toţi cei care sunt gata să-L urmeze, dar le-a promis şi un ajutor: *„Când vă vor duce să vă dea în mâinile lor, să nu vă îngrijoraţi mai dinainte cu privire la cele ce veţi vorbi, ci să vorbiţi orice vi se va da să vorbiţi în ceasul acela; căci nu voi veţi vorbi, ci Duhul Sfânt"* (Mc 13.11). Este foarte posibil ca persecuţiile să se înteţească înainte de revenirea Domnului şi, în această situaţie, credincioşii care depind de îndrăzneala şi înţelepciunea lor vor cădea. Dar cei care au „umplerea Duhului Sfânt" vor beneficia din plin de un curaj şi o înţelepciune cărora nimeni nu le va putea sta împotrivă, indiferent de asprimea persecuţiilor.

6.2.5. Duhul Sfânt este singura sursă de putere care poate învinge puterile demonice din „zilele de pe urmă". Apostolul Pavel îl avertizează pe Timotei: „Duhul spune lămurit că, în vremurile din urmă, unii se vor lepăda de credinţă, ca să se alipească de duhuri înşelătoare şi de învăţăturile dracilor" (1Tim 4.1). Despre „duhul lui Antihrist" (1Ioan 4.3), apostolul Pavel spune: „Căci taina fărădelegii a şi început să lucreze; trebuie numai ca cel ce o opreşte acum, să fie luat din drumul ei" (2Tes 2.7). Expresia „cel ce o opreşte" ilustrează

conflictul dintre forţele spirituale din Univers care caracterizează epoca prezentă. Forţele întunericului luptă împotriva duhurilor slujitoare ale lui Dumnezeu pentru a deţine supremaţia în lume (Efes 2.2; 6.12). Lucrarea celui rău prin aceste forţe ale întunerecului, menită să pregătească intrarea pe scenă a lui Antihrist, este oprită (poate mai corect, „frânată" - în gr. κατέχω, „a împiedica", „a frâna") de „cel care o opreşte". Expresia „cel care opreşte" este interpretată în mai multe feluri, în funcţie de schema eshatologică adoptată de fiecare cercetător în parte. Evanghelicii, în general, consideră că „cel care o opreşte" este Duhul Sfânt care va fi luat din lume numai la răpirea Bisericii. Când Duhul Sfânt, Cel care frânează proliferarea răului, va fi luat de pe Pământ, nelegiuirea va lua o amploare fără precedent.[100] În zilele de pe urmă, activitatea lui Satan se intensifică în ritmul progresului Evangheliei în lume şi pe măsură ce sfârşitul se apropie. Lucrarea de amăgire a celui rău incude prorocia falsă, posedări demonice şi proliferara ocultului ca vrăjitorie, închinarea la Satan etc. Pentru a înţelege lupta aceasta cosmică între forţele răului şi duhurile slujitoare ale lui Dumnezeu, pentru a discerne duhurile şi pentru a combate lucrarea duhurilor false, credinciosul are nevoie de *plinătatea Duhului*.

6.2.6. Duhul Sfânt îndeplineşte un rol activ în actul învierii trupurilor credincioşilor. Conform învăţăturii pauline, acelaşi Duh care locuieşte în credincioşi, Duhul Fiului pe care Dumnezeu l-a trimis în inimile lor (Gal 4.6), este cel care va învia trupurile noastre la venirea Domnului: *„Şi dacă Duhul Celui ce a înviat pe Isus dintre cei morţi locuieşte în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Isus din morţi, va învia şi trupurile voastre muritoare,* ***prin*** (διά + genitivul)[101] *Duhul Său care locuieşte în voi"* (Rom 8.11). Aşadar, Autorul învierii trupurilor

[100] J.D. Pentecost, *Things to Come*, 1958, p. 204 ş. u.; G.B. Stanton, *Kept from the Hour*, 1950, cap. 5; L. Thomas Holdcroft, *The Holy Spirit*, Springfield, Gospel Publishing House, 1962, p. 43. Şi unii Părinţi ai Bisericii au înţeles că Duhul Sfânt este „Cel care opreşte" venirea lui Antihrist – vezi lista în B.F. Westcott, *Thessalonians*, 1908, p. 101. Dionisie Stamatoiu, însă, consideră că apostolul Pavel foloseşte expresia „ceea care opreşte" (part. neut.) cu privire la „propovăduirea Evangheliei" – Dionisie Stamatoiu, *Epistola a II-a către tesaloniceni: Introducere, traducere şi comentariu, teologia şi actualitatea epistolei*, Iaşi, Editura Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, 1996, p. 65.

[101] În versiunea Cornilescu, rolul Duhului la învierea credincioşilor nu este exprimat, datorită faptului că textul grecesc folosit nu este cel acceptat de UBS, ci un altul mai slab atestat. Acesta conţine διά + un acuzativ: διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν, datorită Duhului Său care locuieşte în voi.

credincioşilor este Dumnezeu, dar Agentul prin care va acţiona va fi Duhul Sfânt. Condiţia ca cineva să învieze este: „Dacă Duhul ... locuieşte în voi". Trupurile în care vor învia credincioşii vor fi trupuri nesupuse putrezirii (1Cor 15.53-54), trupuri spirituale (πνευματικόν, vs. 44). În opinia lui R.B. Gaffin, adjectivul πνευματικόν, „duhovnicesc", nu are o conotaţie antropologică (adică, nu se referă la un trup adaptat duhului omului în care duhul are rolul dominant) şi nici nu se referă la un trup spiritual, format dintr-o substanţă pnevmatică imaterială, ci la activitatea Duhului Sfânt prin care trupurile sfinţilor sunt înviate. Ceea ce spune Pavel, în interpretarea lui Gaffin, este că trupurile înviate, cu calităţile descrise de apostol în 1Corinteni 15, sunt ceea ce sunt datorită faptului că sunt transformate şi reînnoite complet de către Duhul, iar termenul care descrie cel mai concret rezultatul activităţii Duhului este termenul „duhovnicesc."[102]

102 R. B. Gaffin, Jr., *The Centrality of the Resurrection*, Grand Rapids: Baker Book House, 1978, p. 85f. Gaffin desprinde această concluzie din utilizarea contrastului *psychikon-pneumatikon* în 1Cor 2.14-15, cât şi datorită faptului că, exceptând Efeseni 6.12, adjectivul πνευματικόν este utilizat întotdeauna în literatura paulină cu referire la activitatea Duhului Sfânt.

Excurs 4

Teoria încetării activităţii darurilor (Cessaţionismul)

1. Introducere

În ultimele decenii, progresul înregistrat de mişcarea penticostală şi cea a „reînnoirii harismatice" a stârnit interesul credincioşilor de rând şi a clerului multor confesiuni creştine de a studia fenomenul harismatic. Preocuparea cu darurile spirituale a avut un rol de polarizare în sânul Bisericii, împărţind creştinismul în două tabere adverse. Pe de-o parte, la una dintre extreme există credincioşi care manifestă o preocupare exagerată faţă de darurile spirituale în detrimentul unor aspecte esenţiale ale vieţii de creştin cu ar fi sfinţirea, misiunea, sau premărirea Dătătorului acestor daruri. Pe de altă parte, la cealaltă extremă se situează cei care resping ideea posibilităţii manifestării darurilor în zilele noastre, dezonorând astfel pe Cel care dă Bisericii aceste daruri.

Criticii penticostalismului şi ai mişcării harismatice, în majoritatea lor creştini din tradiţia protestantă, resping autenticitatea acestor mişcări tocmai datorită faptului că acestea promovează ideea de continuitate a darurilor, atât în teorie cât şi în practică.[103] Teoria conform căreia darurile spirituale au încetat să opereze în Biserică o dată cu încheierea erei apostolice, este cunoscut sub denumirea de ***cessationism***, de la cuvântul *cessation* din limba engleză, care înseamnă „încetare".

103 Reprezentantul cel mai proeminant al cessaţionismului modern protestant este fostul profesor de la Princeton Theological Seminary, B.B. Warfield, a cărui teză se bazează pe trei categorii de argumente, unele dintre ele regăsindu-se în argumentele prezentate de noi în studiul de faţă: 1) încetarea darurilor miraculoase a fost anticipată chiar în Noul Testament; 2) aceste daruri au dispărut pe parcursul istoriei Bisericii; 3) astăzi nu mai au loc miracole de tipul celor pe care le găsim în Noul Testament. – Benjamin B. Warfield, *Miracles: Yesterday and Today, True and False*, Grand Rapids, Eerdmans, 1953. (publicată sub titlul *Counterfeit Miracles* în 1918). Cf. şi Gaffin, Jr., Richard B., *Perspectives on Pentecost, New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit*, Phillipsburg, NJ, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1979.

Există câteva nuanțe de cessaționiști, de la poziția extremă care respinge posibilitatea oricărei manifestări a darurilor spirituale la poziția moderată care acceptă posibilitatea operării unor daruri, dar nu dintre cele supranaturale. Fiecare din aceste poziții teologice își are argumentele ei. În ceea ce urmează, nu vom prezenta în detaliu fiecare poziție, ci discuția noastră se va centra pe argumentele celor două mari poziții: poziția cessaționistă și poziția opusă,[104] care agreează manifestarea darurilor spirituale în toate veacurile bisericii.

Adepții poziției cessaționiste consideră că anumite daruri ale Duhului Sfânt, mai precis darurile supranaturale enumerate în 1Corinteni 12.7-11, au încetat de a se mai manifesta odată cu încheierea erei apostolice[105] și a fixării în formă definitivă a Canonului Bibliei. Adepții ideii de continuitate a darurilor resping cessaționismul ca fiind nebiblic. În ceea ce urmează vom căuta să demonstrăm cu argumente biblice faptul că toate darurile Duhului Sfânt, atât înzestrările cât și cele de natură miraculoasă, continuă să opereze pe întreaga durată a istoriei Bisericii, între Ziua Cincizecimii și Parousia.

Punctul nostru de vedere este că manifestarea suveranității și a puterii Duhului Sfânt în viața de zi cu zi a credinciosului și în viața Bisericii este o necesitate. Îmbrățișăm spusele apostolului Pavel că „toate sunt făcute din El și pentru El" (Col 1.6) și că puterea Duhului manifestată prin darurile spirituale are menirea de a-i abilita pe credincioși de a zidi Trupul lui Hristos și de a trăi o viață sfântă, spre slava lui Dumnezeu. Recunoaștem că o preocupare exagerată cu darurile spirituale poate avea un dublu efect negativ: pe de-o parte poate rezulta în abuzuri, rătăcire, cultivarea personalității etc., iar pe de altă parte, poate distrage atenția de la acele preocupări sfinte care formează caracterul sau prin care slujim aproapelui. Abuzuri privind operarea darurilor spirituale au existat întotdeauna, dar faptul acesta nu înseamnă automat că orice manifestare de natură harismatică este

104 Vezi excelenta teză de doctorat a penticostalului J. Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

105 Trebuie reținut faptul că ideea de încetare a darurilor nu este o inovație a cercetătorilor din epoca modernă, ci sâmburele acestei teorii se regăsește și în scrierile unor Părinți ai Bisericii. De exemplu, Victorin de Pettau (m. aprox. 304), Ioan Hrisostom, Sf. Augustin și Sf. Grigore cel Mare au explicat lipsa relativă a darurilor spirituale din vremea lor comparativ cu vremea apostolilor prin faptul că manifestarea darurilor era mai necesară la începutul Bisericii. Pentru alți precursori ai poziției elaborată de Warfield, vezi J. Ruthven, *op. cit.*, capitolul 1.

falsă. Abuzurile nu trebuie niciodată să determine o biserică să oprească manifestarea darurilor. Acestea trebuie să continue, după regulile stabilite în 1 Corinteni 14 sau în alte pasaje, spre zidirea Bisericii.

2. Argumentele teoriei cessaționiste

În ceea ce urmează vom prezenta argumentele majore ale poziției cessaționiste și vom contraargumenta oferind răspunsuri întemeiate pe textul Scripturii.

Argumentul nr. 1: Apostolul Pavel ne învață în 1 Corinteni 13.8-13 că darurile miraculoase vor înceta odată cu încheierea procesului de scriere a Canonului Bibliei.

1Corinteni 13.8-13

Dragostea nu va pieri niciodată. Proorociile se vor sfârși; limbile vor înceta; cunoștința va avea sfârșit. Căci cunoaștem în parte și prorocim în parte; dar când va veni ce este desăvârșit, acest „în parte" se va sfârși. Când eram un copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, gândeam ca un copil; când m-am făcut om mare, am lepădat ce era copilăresc. Acum, vedem ca într-o oglindă, în chip întunecos; dar atunci, vom vedea față în față. Acum, cunosc în parte; dar atunci, voi cunoaște deplin, așa cum am fost și eu cunoscut pe deplin. Acum dar, rămân aceste trei: credința, nădejdea și dragostea; dar cea mai mare dintre ele este dragostea.

Un aspect care este cât se poate de clar în acest pasaj este că darurile vor înceta. Întrebarea este când. Textul răspunde parțial la această întrebare: „... când va veni ce este desăvârșit" Soluția la problema cessaționismului, deci, depinde de modul în care interpretăm „venirea a ceea ce este desăvîrșit".

Cessaționiștii consideră că sintagma „ceea ce este desăvârșit" se referă la Canonul Scripturii. Întrucât Biblia nu a fost scrisă complet, opinează ei, darurile miraculoase erau necesare în primul secol creștin, ca mijloc de revelare a Dumnezeirii. Odată cu fixarea în formă definitivă a Canonului Scripturii, „ceea ce este desăvârșit" a venit, făcând darurile spirituale de prisos. Ceea ce era „în parte", adică un mijloc inferior de revelare a Dumnezeirii, a fost dat la o parte.

Adepții teoriei continuității darurilor susțin că „ceea ce este desăvârșit" se referă la Parousia, a doua venire a lui Hristos, și că

darurile Duhului Sfânt sunt valabile pentru întreaga eră a Bisericii. La întoarcerea lui Hristos, aceste daruri spirituale nu vor mai fi necesare şi, ca atare, vor înceta. Majoritatea comentatorilor şi a exegeţilor consideră că sintagma „ceea ce este desăvârşit" se referă la a doua venire a lui Hristos. Contraargumentele la argumentul nr. 1 al poziţiei cessaţioniste sunt următoarele:

1. Apostolul Pavel afirmă că atunci când va veni „ceea ce este desăvârşit", Îl vom vedea pe Dumnezeu „faţă în faţă". Această afirmaţie nu este exprimată direct, ci apare implicit în v. 12 unde vederea „faţă în faţă" face trimitere la vederea nemijlocită a lui Dumnezeu de către credincios. Aceasta nu va fi posibilă decât în ceruri, aşa cum găsim în Apocalipsa 22.4: „Ei vor vedea faţa Lui". Canonul Scripturii descoperă credinciosului mult despre Dumnezeu, dar nu îi dă posibilitatea să-L cunoască „faţă în faţă". Această cunoaştere va avea loc numai la venirea lui Hristos a doua oară.

2. În acelaşi verset, apostolul menţionează şi cunoaşterea. El afirmă: „voi cunoaşte deplin, aşa cum am fost şi eu cunoscut pe deplin [de Dumnezeu, n.n.]." Scriptura ne ajută să cunoaştem multe adevăruri despre Dumnezeu, dar nu putem niciodată pretinde că, prin ele, îl cunoaştem deplin pe Dumnezeu. Îl vom cunoaşte pe deplin la revenirea lui Hristos. Martin Lloyh-Jones, binecunoscutul învăţător creştin şi pastor, se adresează cu entuziasm celor care interpretează cuvintele „ceea ce este desăvârşit" ca o referire la închiderea Canonului Scripturii: „Vedeţi ce înseamnă lucrul acesta? Înseamnă că tu şi eu care avem Scripturile deschise înaintea noastră cunoaştem despre adevărurile lui Dumnezeu mult mai mult decât apostolul Pavel ... dacă argumentul [vostru, n.n.] este corect. Înseamnă că noi suntem superiori Bisericii Primare şi chiar apostolilor, inclusiv apostolului Pavel! ... Acel „atunci" este slava veşnică. Numai atunci Îl voi cunoaşte aşa cum am fost cunoscut şi eu; fiindcă atunci Îl voi vedea aşa cum este El."[106]

3. În al treilea rând, este puţin probabil ca biserica din Corint, citind epistola lui Pavel, să se fi putut gândi la închiderea Canonului Scripturii. A doua venire a lui Hristos este o temă mult mai frecventă în Scriptură decât tema canonului. Este clar, deci, că atunci când Pavel a menţionat o zi în viitor cînd Îl va vedea pe Hristos faţă în faţă, el a făcut aluzie la ziua întoarcerii lui Hristos. În concluziile pe care le

106 D. Martyn Lloyd-Jones, *The Sovereign Spirit: Discerning His Gifts*, Wheaton, Ill., Harold Shaw, 1985, p. 33.

trage cu privire la cessaţionism, Lloyd-Jones subliniază responsabilitatea extraordinară pe care o avem atunci când abordăm Cuvântul lui Dumnezeu: „Permiteţi-mi să încep să vă răspund prin a vă oferi un gând ... Scriptura nu spune niciodată şi nicăieri că acestea [darurile, n.n.] sunt temporare... Vedeţi în ce probleme intră oamenii atunci când neplăcându-le ceva şi neînţelegând acel lucru, caută totuşi să-l explice. Toate lucrurile trebuie judecate în lumina Scripturii şi nu trebuie să le răstălmăcim, pentru a se potrivi teoriei noastre sau argumentului nostru."[107]

Argumentul 2: Darurile miraculoase au încetat o dată cu moartea ultimului apostol.

În cartea sa *Counterfeit Miracles* (Miracole contrafăcute), B.B. Warfield susţine că darurile miraculoase au fost date apostolilor pentru a autentifica mesajul apostolilor, ca doctrină sănătoasă.[108] Când ultimii apostoli au murit, susţine Warfield, această putere de autentificare a dispărut şi ea o dată cu ei. Textele cele mai importante de care se folosesc cessaţioniştii sunt:

> Faptele Apostolilor 5.12: *„Prin mâinile apostolilor se făceau multe semne şi minuni în norod. Toţi stăteau împreună în pridvorul lui Solomon".*
>
> 2 Corinteni 12.12: *„Semnele unui apostol le-aţi avut printre voi cu toată răbdarea, prin semne, puteri şi minuni care au fost făcute între voi."*
>
> Evrei 2.3-4: *„După ce a fost vestită mai întâi de Domnul, ne-a fost adeverită de cei ce au auzit-o, în timp ce Dumnezeu întărea mărturia lor cu semne, puteri şi felurite minuni şi cu darurile Duhului Sfânt, împărţite după voia Sa."*

Cu siguranţă, Scripturile arată că apostolii au avut un rol fundamental în istoria răscumpărării şi că au fost împuterniciţi într-un mod unic pentru misiunea unică pe care au avut-o. Problema cu argumentul acesta este că concluziile la care se ajunge nu se desprind din premisele prezentate. Argumentul poate fi segmentat după următorul silogism:

Premisa majoră:
Apostolii, ca temelie a Bisericii, au operat cu puteri miraculoase unice pentru a-şi autentifica slujirea.

107 M.D. Llyod-Jones, *Sovereign Spirit*, pp. 31-33.
108 B.B. Warfield, *Counterfeit Miracles*, p. 27.

Premisa minoră:
Apostolii sunt morți.
Concluzia:
Nimeni nu mai poate opera cu puteri miraculoase în slujire astăzi.

Concluzia la care s-a ajuns nu se desprinde din premisa minoră. Concluzia care ar putea fi desprinsă din această premisă minoră este: Dacă apostolii care au fost folosiți în mod unic de Dumnezeu nu mai sunt printre noi, ei nu mai pot face minuni. Nu este logic să concludem că nici un alt creştin nu mai poate fi folosit de Dumnezeu în chip miraculos. Acelaşi raționament poate fi folosit cu privire la lucrările apostolilor. De exemplu avem situația:

Premisa majoră:
Cartea Faptele Apostolilor ne spune că apostolii au propovăduit Evanghelia.
Premisă minoră:
Apostolii sunt morți.
Concluzie:
Nimeni nu mai predică Evanghelia astăzi.

Dovezi care subliniază şubrezenia acestui argument găsim din plin pe paginile Scripturii care ne arată că nu numai apostolii au făcut miracole, ci şi alți creştini au avut de la Dumnezeu acest dar. De exemplu, un necunoscut a scos demoni în numele lui Isus (Mc 9.38-39); Isus i-a trimis pe cei şaptezeci şi doi de ucenici să predice şi să vindece (Lc 10.9); Anania este folosit de Dumnezeu pentru vindecarea lui Pavel (F.A. 9.17-18); Pavel face referire la un dar de profeție în Roma, o biserică ce nu fusese încă vizitată de vreun apostol (Rom 12.6); Darurile de vindecare se manifestă la Corint, fără ca vreun apostol să fie prezent (1Cor 12.8-10); Apostolul Pavel face referire la Duhul Sfânt care „face minuni printre voi", referirea fiind la biserica din Galatia care nu era condusă de un apostol (Gal 3.5); Apostolul Pavel a cerut tesalonicenilor să nu împiedice darul profetic (1Tes 5.20). Chiar dacă admitem că apostolii au avut daruri unice, nu putem deduce din Scripturi că darurile miraculoase le-au fost rezervate lor sau că au dispărut odată cu dispariția apostolilor.[109]

109 O excelentă replică la acest argument a fost dată de W. Grudem, „Should Christians Expect Miracles Today? Objections and Answers from the Bible", în *The Kingdom and Power*, editată de Gary S. Greig şi Kevin N. Springer, Ventura, Calif., Regal Books, 1993, pp. 55-110.

Argumentul 3: Admițând valabilitatea darurilor miraculoase cum ar fi de exemplu profeția, spunem implicit că revelația Scripturilor nu este suficientă şi, astfel, subminăm autoritatea Bibliei.

Iată care este argumentul lui John MacArthur, cunoscutul pastor şi teolog baptist, american, în preocuparea sa legitimă de a proteja autoritatea Scripturii: „Creştinii care se situează de ambele părți ale „zidului harismatic" trebuie să realizeze un adevăr vital: revelația lui Dumnezeu este este încheiată ... Cuvântul lui Dumnezeu este complet. Iuda cuprinde întreg Noul Testament atunci când scrie: „Dată sfinților o dată pentru totdeauna" (Iuda 3)... Dumnezeu a acționat printr-un anumit proces istoric pentru a stabili autoritatea Canonului aşa încât să avem un etalon clar. Dacă dăm acum la o parte acel proces istoric şi redefinim inspirația şi revelația, subminăm autoritatea etalonului pe care ni l-a dat Dumnezeu. Dacă subminăm caracterul unic al Bibliei, nu ne mai rămâne nici o modalitate de a distinge vocea lui Dumnezeu de vocea oamenilor. Oricine ar putea spune orice şi să pretindă că este Cuvântul lui Dumnezeu, şi nimeni nu ar avea dreptul de a-l contrazice."[110]

Este adevărat că istoria bisericii ne dă motive suficiente pentru a avea preocupări de felul acesta. Multe grupuri creştine au ajuns la erezii fiindcă s-au îndepărtat de Cuvântul Scripturii care le-ar fi servit ca ancoră şi au pretins că, lor, Dumnezeu le vorbeşte direct. Pe de altă parte, creştinii care agreează cessaționismul recunosc faptul că revelația Scripturilor este suficientă pentru mântuire şi că nu există nici o altă revelație nouă care să se poată compara cu Cuvântul scris al lui Dumnezeu. Analizând acest argument, este imperios necesar să înțelegem că învățătura apostolului Pavel cu privire la darul profeției în 1Corinteni 12.8-10 nu pune darul la acelaşi nivel de autoritate cu cel al prorocilor Vechiului Testament. Apostolul nu s-a gândit niciodată că cei care au darul profeției ar putea vorbi cu aceeaşi autoritate cu care Isaia sau Ieremia şi-au rostit mesajele. Dumnezeu nu-şi mai scrie Cuvântul; Autoritatea finală este cea a Canonului Scripturii. Repetăm, nici un credincios care crede în continuitatea darurilor nu pretinde că darul profetic contemporan ar avea o astfel de autoritate.

Dar argumente de felul celui pe care ni-l oferă John MacArthur, creează probleme în altă parte. Acest mod de argumentare definește

110 John F. MacArthur, Jr., *The Charismatics: A Doctrinal Perspective*, Grand Rapids, Zondervan, 1978, pp. 165-166.

foarte îngust cuvântul „revelație" (ἀποκάλυψις), numai cu referire la revelația Scripturii. Apostolul Pavel menționează „descoperirile" printre celelalte daruri care se manifestau în biserica din Corint: „Când vă adunați laolaltă, dacă unul din voi are o cântare, altul o învățătură, altul o descoperire, altul o vorbă în altă limbă ..." (1Cor 14.26). Apoi, Pavel continuă și cere bisericii să „judece" aceste revelații. Se desprinde clar din învățătura apostolului că el nu a gândit nici pentru un moment că cei care rostesc cuvinte care aduc descoperire ar putea avea autoritatea unui proroc din Vechiul Testament. De aici porunca de a cerceta prorociile.

Dacă am merge până la capăt cu „logica" acestui argument cessaționist, ar trebui să renunțăm și la iluminarea și călăuzirea credincioșilor de către Duhul Sfânt, pe același motiv că subminează autoritatea Scripturii. Dar, până și cessaționiștii recunosc faptul că a beneficia de călăuzirea Duhului în urma rugăciunii este nu numai o posibilitatea, dar și o necesitate a vieții de creștin.

Argumentul 4: Istoria Bisericii nu mai păstrează nici o urmă de activitate miraculoasă după primul secol creștin.

Istoria Bisericii dovedește contrariul. Documente vechi ale părinților din primele secole, de exemplu *Didahia* (sec. al II-lea) și alte scrieri din perioada Reformei, inclusiv Martin Luther, arată că darurile miraculoase au continuat să se manifeste. Prezentăm, mai jos, câteva exemple de mărturii care demonstrează că Dumnezeu S-a folosit perpetuu de darurile miraculoase ale Duhului Sfânt în Biserică. Începem cu un citat dintr-o epistolă scrisă de Iustin Martirul (cca 100-165 d.Hr.):

> De asemenea, auzim că mulți frați din Biserică posedă daruri profetice și că, prin Duhul, vorbesc în felurite limbi și scot la lumină, spre binele obștei, lucrurile ascunse ale oamenilor ... Cei care sunt în adevăr ucenicii Lui ... scot cu adevărat demoni, așa încât cei care au fost eliberați de duhuri rele deseori cred și se alătură Bisericii. Alții au cunoștință despre lucrurile viitoare; văd vedenii ... alții vindecă pe cei bolnavi, punându-și mâinile peste ei, și aceștia se fac sănătoși. Ba, chiar mai mult, așa cum am spus, chiar unii care au murit au înviat și au rămas printre noi mulți ani.[111]

În secolul al III-lea, Origen vorbește despre semne și minuni care au însoțit și au autentificat proclamarea Evangheliei:

111 Iustin, *Contra Haer.*, ii.32.4, în *Anti-Nicene Fathers*, 4:397-98.

> Evanghelia are o mărturie proprie ... această metodă este numită de apostol „manifestarea Duhului și a puterii". „A Duhului" datorită profețiilor, care sunt suficiente să producă credință în orice om care le citește ... și „a puterii" datorită semnelor și minunilor.[112]

Oferind consiliere unui pastor care îngrijea un om bolnav, Martin Luther a scris:

> Nu știu să-ți dau nici un sfat lumesc. Dacă doctorii nu găsesc nici un remediu, fii sigur că nu este un caz de melancolie obișnuită. Trebuie să fie o boală care vine de la diavolul și trebuie contracarată prin puterea lui Hristos și prin rugăciune făcută cu credință. Așadar, trebuie să începi, după cum urmează ... Acceptă cu grație să-l eliberezi pe acest om de orice rău și anihilează lucrarea pe care Satan a făcut-o în el ... apoi, când vei pleca, pune-ți din nou mâinile peste acest om și spune: „Iată semnele care vor însoți pe cei ce vor crede; își vor pune mâinile peste bolnavi și aceștia se vor însănătoșa".[113]

Există dovezi că, pe tot parcursul istoriei Bisericii, Dumnezeu a continuat să lase darurile miraculoase în Biserică, cu toate că măsura în care acestea au operat diferă de la o perioadă la alta. Apoi, chiar dacă s-ar putea dovedi că într-o anumită perioadă istorică aceste daruri ar fi încetat, nu există nici un argument biblic sau de altă natură care să dovedească faptul că Dumnezeu nu mai poate să reînceapă a le da Bisericii.

Argumentul 5: Darurile miraculoase au fost date numai în decursul a trei perioade istorice, când Dumnezeu a dat oamenilor o nouă revelație. De aceea, ele nu sunt pentru vremurile noastre.

Adepții cesaționismului afirmă că majoritatea miracolelor biblice au avut loc în trei perioade relativ scurte ale istoriei biblice: a) în zilele lui Moise și Iosua; b) în vremea lui Ilie și Elisei; și 3) în timpul lui Hristos și a apostolilor. Aceste perioade, spun ei, coincid cu vremea când a fost scrisă cea mai mare parte a Scripturii.[114]

112 Origen, *Contra Celsus* I.2.

113 Martin Luther, *Letters of Spiritual Counsel*, în ***Library of Christian Classics***, serie editată de Theodore Tappert, vol. 18, Philadelphia, Westminster, s.d., 52.

114 B.B. Warfield, „Miracles", în *Dictionary of the Bible*, editat de J.D. Davies, Grand Rapids, Baker Book House, 1954, p. 505; idem, *Counterfeit Miracles*, cap. 1; J. MacArthur, *op. cit.*, pp. 112-114. O replică detaliată la poziția lui MacArthur a fost dată de J. Deere, *Surprised by the Power of the Spirit*, Grand Rapids, Zondervan, 1993, pp. 253-266. Deere, un fost profesor la Dallas Theological Seminary, leagănul cessaționismului, a ajuns la convingerea că darurile miraculoase ale Duhului Sfânt se manifestă și astăzi.

Problema cea mai serioasă cu acest argument este că foarte multe evenimente miraculoase au avut loc în afara acestor trei perioade. Dacă au fost perioade când activitatea miraculoasă a Duhului Sfânt s-a diminuat, aceasta nu a avut nimic de a face cu „scrierea Scripturii", ci cu proliferarea păcatului şi a răzvătirii împotriva lui Dumnezeu. Apoi, acest gen de argumentaţie arată cât de firav este argumentul care se bazează pe „deducţiile logice", şi nu pe textul Scripturii. Argumente de felul acesta pot fi oricând neutralizate cu alte argumente de acelaşi fel. De exemplu, chiar dacă am accepta că activitatea miraculoasă a Duhului a fost mai intensă în perioadele de scriere a Scripturii, aceasta nu ar însemna că în alte perioade istorice nu au existat evenimente similare sau că nu pot avea loc în vremurile noastre.

Argumentul 6: Isus spune: „Un neam viclean şi preacurvar cere un semn" (Mat 16.4). Această spusă a Domnului arată că nu trebuie să ne rugăm pentru minuni în slujirea noastră.

În textul citat, Isus se adresează cărturarilor şi fariseilor care au venit să-L pună pe Isus la încercare, cerându-I să facă un semn. Fiind luat în derâdere prin această cerinţă, Isus i-a mustrat aspru pe aceşti oameni vicleni şi necredincioşi. Cei care se folosesc de acest argument ar trebui să vadă multe alte situaţii în activitatea lui Isus când S-a aplecat cu compasiune asupra celor care aveau nevoie de o minune în viaţa lor. În 1Corinteni 14.1, apostolul Pavel îi încurajează pe credincioşii din Corint să umble după darurile miraculoase. Şi apostolul Ioan arată că „mulţi au crezut în Numele Lui, căci vedeau semnele pe care le făcea" (Ioan 2.23).

Argumentul 7: A căuta darurile miraculoase, în special în evanghelizare, înseamnă a nu aprecia îndeajuns Cuvântul lui Dumnezeu. Biblia este suficientă pentru a aduce mântuire.

Apostolul Pavel afirmă că Evanghelia „este puterea lui Dumnezeu pentru mântuirea fiecăruia care crede" (Rom 1.16). Suntem de acord cu afirmaţia cessaţioniştilor care afirmă suficienţa Cuvântul lui Dumnezeu pentru mântuire, aşa cum s-a dovedit în cazul milioanelor, poate, de creştini care au ajuns să-L cunoască pe Hristos ca Mântuitor, doar prin predicarea Cuvântului. A susţine, însă, că darurile miraculoase ale Duhului Sfânt atentează la primatul Cuvântului lui Dumnezeu, este prea mult. Apostolii înşişi s-au rugat ca Dumnezeu să însoţească Evanghelia pe care o propovăduiau, cu semne şi minuni.

Nimeni nu a predicat Cuvântul lui Dumnezeu cu o autoritate mai mare decât apostolii. Şi totuşi, Dumnezeu a ales să-Şi confirme mesajul transmis prin ei cu semne şi minuni. A spune că Evanghelia vestită de apostoli trebuia confirmată dar astăzi nu mai este nevoie de o asemenea confirmare este tot una cu a spune că apostolii au avut nevoie de mai mult ajutor din partea lui Dumnezeu decât avem noi astăzi. Dacă Dumnezeu Şi-a confirmat mesajul prin semne şi minuni chiar în timpul activităţii Domnului Isus, nu suntem noi prezumptioşi când pretindem că mesajul nostru nu mai are nevoie de autentificare divină?

Argumentul 8: Isus i-a avertizat pe ucenici că la vremea sfârşitului prorocii mincinoşi vor face minuni şi-i vor amăgi pe cei aleşi. Aşadar, noi nu trebuie să căutăm darurile miraculoase.

Fiindcă diavolul întotdeauna a contrafăcut lucrările Duhului lui Dumnezeu, Dumnezeu ne-a dat în Scriptură, un mod de a discerne între prorocii falşi şi cei adevăraţi. Îi putem distinge după faptele lor (Mat 7.15-17), după mesajul lor şi după felul în care mesajul Îl înalţă pe Isus Hristos (1Ioan 4.1-6). Scripturile ne avertizează şi cu privire la învăţătorii mincinoşi care vor veni în zilele din urmă. Înseamnă oare că trebuie să renunţăm la darul de învăţătură de teama că am putea fi amăgiţi? Este de datoria fiecărui credincios să fie în gardă în permanenţă, dar faptul că Satan poate contraface o lucrare a lui Dumnezeu nu înseamnă că trebuie să renunţăm la acea lucrare.

Argumentul 9: Epistolele menţionează rar darurile miraculoase. Înseamnă că pe la sfârşitul primului secol creştin darurile miraculoase au încetat.

Acesta este un alt exemplu de deducţie „logică" îndoielnică. Fiindcă darurile miraculoase ale Duhului nu sunt frecvent menţionate în epistole şi pentru că slujitori importanţi cum au fost Timotei, Epafrodit şi Trofim nu au fost vindecaţi, înseamnă că darurile Duhului au încetat. Acesta este cel mai îndoielnic gen de argumentaţie care se bazează nu pe ceea ce spune Biblia, ci pe ceea ce *nu* spune Biblia. Este cunoscut faptul că în epistole nu găsim deloc porunca de a evanghelizа. Trebuie să tragem de aici concluzia că la finele celui dintâi secol creştin apostolii au încetat de a mai propovădui Evanghelia? Nu înseamnă că, dacă apostolul Pavel menţionează în epistolele scrise din închisoare persoane care au fost bolnave, el şi-a

pierdut darul de vindecare. Se ştie că atunci când Pavel a scris Epistolele către efeseni, filipeni, coloseni şi Filimon, era în temniță. Având în vedere contextul scrierii acestor epistole, este natural ca acestea să nu conțină relatări ale activității miraculoase a apostolului. Este necesar să reținem şi faptul că, spre deosebire de epistole, cartea Faptele Apostolilor are un caracter narativ, scopul expres al lui Luca fiind acela de a relata modul în care Isus a continuat să lucreze prin ucenici şi după înălțarea Sa la Cer. Epistolele formează un alt gen literar, fiind scrisori care se ocupă de probleme specifice ale unor biserici. Materialul conținut în epistole este unul didactic. Ori de câte ori s-au ivit probleme legate de darurile spirituale, apostolul Pavel s-a adresat acestora, dar unde nu au existat probleme nu era necesar ca darurile să fie menționate.

Argumentul 10: Miracolele săvârşite de către apostoli au „reuşit" întotdeauna de la prima încercare, chiar şi în cele mai dificile cazuri cum ar fi vindecarea bolilor organice (orbire, paralizie etc.). Dacă Isus şi apostolii ar fi printre noi astăzi, numărul bolnavilor s-ar reduce simțitor. Miracolele din zilele noastre nu se pot compara cu miracolele biblice. Faptul acesta este o dovadă că darurile miraculoase au încetat.

Trebuie să recunoaştem şi în acelaşi timp nu trebuie să fim lezați de faptul că Isus şi apostolii au operat la un nivel al puterii supranaturale necunoscut de alți creştini. Dar, acest lucru nu înseamnă că, astăzi, credincioşii nu mai primesc daruri supranaturale. Ei continuă să slujească, fiecare după darul primit, pe alocurea chiar cu puteri deosebite, după promisiunea Domnului care a spus: „veți face lucrări mai mari decât acestea". Dacă într-adevăr frecvența cu care se manifestă darurile supranaturale în Biserica de astăzi este mai redusă decât în perioada Bisericii Primare, faptul acesta nu este legat de perioada istorică în care trăim, ci de măsura credinței noastre.

Acest dialog teologic, nu de puține ori aprins, pe tema încetării darurilor spirituale a avut un produs secundar pozitiv, de ambele părți: s-a produs o mişcare de la extreme spre centru, spre o înțelegere rezonabilă a darurilor şi a locului pe care acestea îl ocupă în Biserica zilelor noastre. Grupul teologilor care agreează ideea continuității darurilor spirituale este tot mai mare. Tot mai mulți teologi şi creştini se declară deschişi față de fenomenul miraculos, dar în acelaşi timp prudenți, „deschis dar prudent" fiind eticheta prin care se identifică

acest grup. „Deschiderea" înseamnă recunoaşterea faptului că Biblia nu sprijină ideea încetării darurilor miraculoase ale Duhului Sfânt o dată cu închiderea Canonului biblic. Având în vedere posibilitatea abuzurilor cu privire la manifestarea darurilor spirituale, suntem de acord că prudența este necesară. Considerăm că această abordare de pe o poziție moderată a darurilor spirituale este ceea ce Îl onorează pe Duhul Sfânt. Nimic nu se încadrează mai bine în planul lui Dumnezeu de a satisface nevoile personale ale copiilor Săi şi de a-i mântui pe cei necredincioşi decât o biserică deschisă puterii Duhului Sfânt şi, în acelaşi timp, întemeiată pe învățăturile Scripturii.

CONCLUZIE

Scriptura, Cuvântul revelat al lui Dumnezeu, este caracterizat prin unitate şi diversitate, mai precis prin unitate *în* diversitate. Creştinismul primar a recunoscut această diversitate a revelaţiei divine, aşa cum deducem din afirmaţie autorului Epistolei către Evrei: *„După ce a vorbit părinţilor noştri prin proroci, în multe rânduri şi în multe chipuri, Dumnezeu, la sfârşitul acestor zile, ne-a vorbit prin Fiul"* (Evr 1.1-2a). Unitatea revelaţiei constă în faptul că Dumnezeu este unica Sursă a revelaţiei, iar diversitatea în faptul că El Se revelează pe Sine în multe chipuri. Este posibil ca autorul acestei epistole să fi înţeles diversitatea revelaţiei şi ca o consecinţă a faptului că Dumnezeu S-a revelat „în mai multe rânduri" şi prin mai multe persoane. Atunci când se foloseşte de oameni pentru a-Şi descoperi voia şi planul, Dumnezeu se foloseşte de personalitatea şi de pregătirea lor, aşa încât acestea se reflectă în scrierile lor. De asemenea, Dumnezeu le lasă acestora anumite grade de libertate când scriu inspiraţi de Duhul Sfânt, aşa încât avem varietate în ce priveşte genul literar, tematica abordată, stilul şi vocabularul. Aşa se face că putem vorbi despre o pneumatologie ioanină, una lucană şi alta paulină.

În ciuda diversităţii evidente a revelaţiei divine, pe baza principiului „analogiei credinţei", caracteristic interpretării Protestante a Scripturilor, a existat întotdeauna tendinţa de a sublinia uniformitatea revelaţiei, nu diversitatea ei. Aşa cum arată Stronstad, uniformizarea este deseori expresia sau rezultatul existenţei unui „canon în canon" ca de exemplu, istoria Deuteronomică în Vechiul Testament, sau Epistolele Pauline în Noul Testament.[1]

În hermeneutică, tendinţa de a uniformiza mesajul revelaţiei este mai evidentă decât oriunde, punându-se în evidenţă prin încercările de armonizare a diferitelor pasaje. De exemplu, nu de puţine ori evanghelicii au forţat mesajul lui Luca să intre într-o matriţă paulină sau, invers, nu de puţine ori penticostalii au citit Epistolele Pauline „cu ochelarii" lui Luca.

Tendinţa predominantă în rândurile evanghelicilor de a armoniza pneumatologia lui Luca cu pneumatologia lui Pavel a fost subliniată în

[1] R. Stronstad, *Spirit, Scripture and Theology*, p. 170.

repetate rânduri chiar în studiul de față. Cazul de care am făcut uz în cea mai mare măsură este cel al James Dunn. Am văzut eforturile extraordinare pe care le face, prin analiza microscopică a textului, pentru a dovedi că Luca gândește exact ca Pavel. Dacă analiza exegetică amănunțită este lăudabilă, concluziile forțate pe care le trage, nu în baza acestei analize ci din dorința de a armoniza scrierile diferiților autori ai cărților Noului Testament, face inutil efortul imens pe care l-a depus. Ca să dăm un exemplu, Dunn încearcă să să armonizeze relatarea lui Luca privitoare la botezul cu Duhul Sfânt al samaritenilor cu teologia lui Pavel. El scrie:

> Problema este că în contextul restului Noului Testament aceste realități [referirea este la credință și botezul în apă, pe de-o parte, și lipsa botezului cu Duhul Sfânt pe de altă parte, n.n.] se exclud reciproc și sunt cu totul ireconciliabile. Dacă au crezut în Numele Domnului Isus (v. 16), trebuie să îi numim creștini. Dar întrucât nu au primit Duhul decât mai târziu, nu pot fi numiți creștini (mai explicit în Rom 8.9).[2]

Un alt exemplu este John Stott care, trecând peste faptul că sintagma „botezul cu Duhul Sfânt" apare de trei ori în scrierile lui Luca (Lc 3.16; F.A. 1.5, 11.15) și numai o dată în scrierile pauline (1Cor 12.13), forțează toate cele șase referințe nepauline (Lc 3.16 și par.) într-o matriță paulină. El afirmă: „Expresia grecească este cu precizie aceeași în toate cele șapte apariții ale ei și, de aceea, *a priori*, ca un principiu solid de interpretare, trebuie să facă referire la același botez în fiecare verset," adică „la mijlocul de intrare în Trupul lui Hristos."[3]

Am putea oferi multe exemple de felul acesta care pun în evidență neputința unor cercetători de a accepta faptul că există o reală diversitate cu privire la doctrina Duhului Sfânt, în scrierile celor trei autori mai importanți ai Noului Testament – Ioan, Luca și Pavel. În cele ce urmează vom face o paralelă între pneumatologia lui Luca și cea paulină, subliniind faptul că nu sunt două pneumatologii contradictorii ci, dimpotrivă, sunt complementare.

Apostolul Pavel prezintă un spectru mai larg al lucrării Duhului decât Luca. Pentru Pavel, viața creștină este în totalitatea ei un produs al lucrării Duhului lui Dumnezeu. Duhul este sursa curățirii de păcate (1Cor 6.11; Rom 15.16), a neprihănirii (Gal 5.5; Rom 2.29; 8.1-17; 14-17; Gal 5.16-26), a părtășiei cu Dumnezeu (Gal 4.6; Rom 8.14-17), a

2 J.D.G. Dunn, *op. cit.*, p. 55.

3 John R.W. Stott, *The Baptism and Fulness of the Spirit*, p. 23.

cunoștinței de Dumnezeu (1Cor 2.6-16; 2Cor 3.3-18) și a vieții eterne prin înviere (Rom 8.11; 1Cor 15.44-49). Așadar, nu este de mirare faptul că pentru Pavel, capacitatea fiecărui credincios de a contribui la viața comunității este o manifestare a Duhului, sau un dar al Duhului (1Cor 12.8-10; 12.28; 12.29-30; Rom 12.6-8; Efes 4.11). Marea varietate a darurilor spirituale date credincioșilor ca un bun comun pentru zidirea Bisericii apare ca un rezultat natural al perspectivei pneumatologice mai largi a lui Pavel. Întrucât, din perspectiva lui Pavel, viața de creștin este dăltuită de Duhul Sfânt chiar de la începutul ei, Pavel nu avea motive să prezinte darurile spirituale ca fiind transmise sau actualizate de o experiență ulterioară convertirii. În pneumatologia Paulină, impresia cu care rămânem este că darul Duhului care aduce viață aduce și daruri prin care credinciosul este capacitat să contribuie la zidirea Bisericii.

Perspectiva lui Luca, însă, este diferită de cea a lui Pavel. Spre deosebire de Pavel care subliniază frecvent dimensiunea soteriologică a activității Duhului, Luca Îl prezintă cu consecvență pe Duhul Sfânt ca pe sursa inspirației profetice. Chiar de la începutul primei sale cărți în două volume, el subliniază această dimensiune profetică. Introducerea rostirilor profetice din narațiunile legate de nașterea Domnului (Lc 1.41-45, 67-79; 2.25-32) anunță sosirea erei în care profețiile veterotestamentare cu privire la revărsarea Duhului se vor împlini. Epoca aceasta este marcată de activitatea profetică a lui Ioan, de misiunea împuternicită de Duhul al lui Isus și de misiunea Bisericii care este dusă la îndeplinire tot cu puterea și autoritatea Duhului. Ioan care a fost umplut cu Duhul Sfânt din pântecele mamei lui (Lc 1.15, 17) anticipează inaugurarea misiunii lui Isus. Structurându-și cu grijă narațiunea, Luca leagă relatarea despre împuternicirea lui Isus la Iordan (Lc 3.22) de solemnul anunț făcut de Isus în sinagoga din Nazaret (Lc 4.18-21), indicând prin aceasta că venirea Duhului peste Isus la Iordan a avut scopul de a-l împuternici pentru misiune. Există paralele literare între relatarea experienței lui Isus la Iordan și experiența ucenicilor în Ziua Cincizecimii care sugerează că Luca a interpretat experiența ucenicilor în lumina experienței lui Isus. În Ziua Cincizecimii, deci, Duhul a venit cu același scop – de a-i împuternicii pe ucenici pentru misiunea lor. Cu toate că Luca este explicit cu privire la scopul venirii Duhului Sfânt, acesta este confirmat și de profeția făcută de Ioan Botezătorul cu privire la Cel care îl va boteza pe Israel cu Duhul Sfânt și cu foc (Lc 3.16). Luca interpretează activitatea de

cernere a Duhului despre care proroceşte Ioan ca o triere pe care o face Duhul Sfânt prin activitatea kerigmatică a ucenicilor care sunt împuterniciţi de Duhul (F.A. 1.5, 8). Rolul de împuternicire al Duhului mai este confirmat şi de felul în care Luca prezintă evenimentele de la Cincizecime, maniera în care el modifică profeţia lui Ioel (3.1-5a, LXX) în Fapte capitolul 2 şi în care descrie activitatea Biserica Primară sub conducerea Duhului Sfânt. Indiferent că vorbim despre Ioan în pântecele mamei lui, despre Isus la Iordan sau despre ucenici la Cincizecime, Duhul vine peste ei ca o sursă de inspiraţie profetică, oferind celor peste care descinde pătrundere şi o vorbire inspirată.

Aşadar, în scrierile lui Luca, ucenicii nu primesc Duhul ca o sursă de curăţire sau ca o putere de a păstra Legea şi nici ca un „zălog" prin care ei sunt legaţi de Domnul, şi nici ca un preludiu al mântuirii care era aşteptată. Ucenicii primesc darul Duhului ca pe o ungere profetică ce îi împuterniceşte să participe cu eficienţă la misiunea Bisericii.[4]

Din această retrospectivă a pneumatologiei lui Luca decurg câteva implicaţii. În primul rând, penticostalii au dreptate atunci când vorbesc despre un botez cu Duhul Sfânt distinct de experienţa naşterii din nou şi ulterior acesteia. Această înţelegere penticostală a botezului cu Duhului Sfânt ca o experienţă distinctă de convertire decurge într-un mod natural din convingerea lor că Duhul Sfânt a venit peste ucenici în Ziua Cincizecimii, dar şi în toate ocaziile relatate în Fapte, nu ca o sursă de mântuire, ci ca inspiraţie profetică.

Referitor la „botezul cu Duhul Sfânt", am văzut că în teologia lui Luca sintagma are în vedere o experienţă distinctă de experienţa convertirii. Duhul Se pogoară peste ucenici ca o sursă de inspiraţie profetică, nu ca o sursă de îndreptăţire, curăţire sau înfiere, aşa cum găsim în teologia lui Pavel. Înseamnă că trebuie să distingem între „botezul cu Duhului Sfânt" din pneumatologia lui Luca (experienţă cunoscută şi prin sintagmele „darul Duhului" sau darul Cincizecimii) şi experienţa cu acelaşi nume din scrierile pauline (cf. 1Cor 12.13), care se referă la lucrarea de regenerare a celui care crede şi la încorporarea lui în Biserică.

Conceptul de „botez cu Duhul Sfânt" în sensul lucan al termenului, ca o experienţă ulterioară convertirii, nu este articulat în scrierile pauline, dar este compatibil cu perspectiva teologică a apostolului. În mod frecvent, Pavel se referă sau face aluzie la puterea

4 Vezi R. Menzies, *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts*, în seria JPTSS 6, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.

Duhului prin care propria lui slujire este împuternicită (Rom 15.19; 1Cor 2.4; 1Tes 1.5) şi la ungerea specială care caracterizează lucrarea altor slujitori (1Tim 4.14; 2Tim 1.6-7; cf. 1Tes 5.19). Dacă Pavel nu vorbeşte despre o experienţă similară cu experienţa ucenicilor în Ziua Cincizecimii se datorează, probabil, caracterului *ad hoc* al epistolelor sale. În ele, el se adresează unor probleme specifice bisericilor cărora le scrie. Cunoaştem, însă, că Pavel însuşi a avut o experienţă de umplere cu Duhul similară cu cea a ucenicilor la Cincizecime. Chiar dacă apostolul nu se referă la „botezul cu Duhul Sfânt" în acest fel, perspectiva lui teologică se armonizează foarte bine cu accentul pe care îl pune Luca pe semnificaţia pe care o are botezul cu Duhul Sfânt pentru vitalizarea Bisericii. Atât în pneumatologia paulină cât şi în pneumatologia lui Luca, Duhul Sfânt şi darurile Sale constituie factorul care vitalizează Biserica, prin „zidirea" ei, respectiv prin creşterea ei numerică.

Chiar dacă Luca descrie activitatea Duhului Sfânt într-o manieră cu totul diferită de cea a lui Pavel, prezentările celor doi autori sunt, totuşi, complementare. Pentru Luca, Duhul vine exclusiv ca o sursă de inspiraţie profetică, aducând cu sine revelaţie specială şi o vorbire inspirată, fie că este vorba despre o activitate profetică sau despre una kerigmatică. Chiar dacă Luca nu foloseşte termeni paulini cum ar fi χάρισμα şi πνευματικά, el face, totuşi, o asociere între fenomenele din listele de daruri spirituale pe care aceşti termeni le descriu şi inspiraţia Duhului. Naraţiunea lui Luca este saturată cu referiri la profeţie şi vorbire în limbi. Aşadar, traiectoria pneumatologiei lui Luca se intersectează cu cea a pneumatologiei pauline tocmai în acest punct de contact dintre botezul cu Duhul Sfânt în Faptele Apostolilor şi darurile Duhului Sfânt în Epistolele pauline. Cu toate că apostolul Pavel nu se referă explicit la botezul cu Duhul Sfânt, el recunoaşte funcţiunile Duhului într-o manieră similară cu cea a lui Luca. Vocabularul pe care îl foloseşte apostolul este, într-adevăr, diferit de cel folosit de Luca, dar există suprapunere sub aspect conceptual. Darul Duhului Sfânt (a se citi botezul cu Duhul Sfânt) prezentat de Luca şi darurile spirituale de tip profetic pe care le enumeră Pavel au, în esenţă, acelaşi impact asupra celor care sunt hăruiţi să le primească.

În concluzie, apostolul Pavel şi Luca au fiecare o perspectivă personală asupra rolului Duhului Sfânt. Interesat de a scrie o istorie a Bisericii, Luca îşi focalizează atenţia asupra rolului pe care îl are

Duhul Sfânt de a coordona misiunea Bisericii. Duhul este sursa inspirației profetice necesare propovăduirii Evangheliei. Este puterea de misiune dată ucenicilor, după promisiunea făcută de Isus. Apostolul Pavel, pe de altă parte, este preocupat de dimensiunea soteriologică a Duhului. Pentru Pavel, Duhul este principiul de viață care aduce transformare și mediază legătura omului cu Dumnezeu. Chiar dacă apostolul nu menționează botezul cu Duhul Sfânt ca o experiență harismatică, ulterioară convertirii, din scrierile lui reiese că el este familiarizat cu această dimensiune a Duhului. Studiul nostru a subliniat faptul că tocmai această activitate harismatică a Duhului, mai precis cea de tip profetic, constituie terenul comun al celor două pneumatologii. Putem afirma fără nici o rezervă că nu există nici o contradicție între pneumatologia lui Luca și cea a lui Pavel ci că, dimpotrivă, cei doi ne oferă două pneumatologii complementare, fiecare subliniind o anumită fațetă a activității Duhului Sfânt.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Alt, Steven Scott, „The Pentecostal Doctrine of Initial Evidence: A Proposal for Modification", studiu prezentat la Sesiunea de comunicări a Societății de Studii Penticostale (SPS) din America de Nord, Oakland CA, Patten College, 13-15 martie, 1997.

Barclay, William, *The Promise of the Spirit*, Philadelphia, The Westminster Press, 1960.

Barrett, C.K., *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Londra, SPCK, 1956.

_____, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londra, SPCK, 1958.

Beasley-Murray, G.R., *Baptism in the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962.

Biederwolf, W.E. *A Help to the Study of the Holy Spirit*, Grand Rapids, Baker Book House, 1974, retipărire din 1903.

Bittlinger, A., *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Corinthians 12-14*, Grand Rapids, Eerdmans, 1967.

_____, „The Charismatic Worship Service in the New Testament and Today", *Studia Liturgica* 9, 1973, p. 215-229.

Bobrinskoy, Boris – *Împărtășirea Sfântului Duh*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999.

Bolotov, B. „Theses sur le Filioque", în *Istina* nr. 3-4, 1972, p. 261-289.

Boulgakoff, Serge, *Le Paraclet*, Paris, 1946.

Bruce, F.F. *Commentary on the Book of Acts*, în seria NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1954.

Brumback, Carl, *What Meaneth This?*, Springfield MO, Gospel Publishing House, 1947.

Bruner, Frederick Dale – *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*, Eugene, Oregon, Wipf and Stock Publishers, 1998.

Burgess, Stanley M. and McGee, Gary B., editori, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Zondervan, 1988.

_____, și E.M. Van Der Maas, editori, *The International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ediție revizuită, Grand Rapids, Zondervan, 2002.

Callan, T., „Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and 1 Corinthians", în *NovT* 27, 1985, p. 125-140.